Vorlesungen

über

speculative Dogmatik

von

Franz Baader.

Fünftes Heft.

Münster, 1838.
In der Theissingschen Buchhandlung.

Ueber
mehrere in der Philosophie noch geltende unphilosophische

Begriffe oder Vorstellungen

mit Berücksichtigung älterer Philosopheme, besonders des Philosophus Teutonicus,

aus einem Sendschreiben an Herrn Niembsch von Strehlenau genannt Lenau,

von

Franz Baader.

Münster, 1838.

In der Theissingschen Buchhandlung.

Die bloße begrifflose Reproducirung oder Mumien=Conservirung veralteter Doctrinen und Institute ist keine Restauration derselben, und beschleunigt vielmehr, als Productio in scenam, was auch recht ist, ihren gänzlichen Ruin. Wogegen in jedem wahrhaft Seyenden in der Zeit sich Offenbarenden die Stabilität (Ruhe) den Progreß (Fortbewegung), so wie dieser jene bedingt, weil nur was immer dasselbe ist, auch immer neu, nur das immer Neue auch immer dasselbe ist. Wie man darum jene Lehre von den natürlichen Dingen verkehrt nennen müßte, welche nicht mit Ausmittlung ihres gegenwärtigen Bestands anhübe, sondern mit der Erzählung ihrer vergangenen Katastrophen, so gilt dasselbe von der Lehre vom Menschen und der Offenbarung Gottes an ihn.

Einem gemeinem Vorurtheil zufolge begreift man die Polemik nur als ein negatives Thun, da doch im Zeitleben, welches seiner Natur nach polemisch ist, ein Irrthum nicht gründlich zerstört, ein Gebrechen oder Verbrechen nicht gründlich getilgt werden können, ohne daß die entsprechende Wahrheit, Gesundheit und Tugend nicht tiefer begründet würden. *) Wie denn nur das Setzen einer Wurzel eine andere entsetzt. Wovon der sachkundige und in solcher Polemik sich schon versucht habende Leser sich auch aus folgender Schrift, hiemit aber davon überzeugen wird, daß unsre Zeit ohngeachtet der in ihr immer breiter zum Vorschein kommenden

*) Unter einer tiefern Begründung versteht man deren Vollendung, welche übrigens auch ohne den wirklichen Ausbruch des Irrthums, Gebrechens oder Verbrechens geschehen kann und sollte. Wogegen wieder neuerlich die Behauptung aufgestellt ward: daß z. B. die Menschen nothwendig alle Irrthümer, allen Wahnsinn und alle Gräuel, von welchen die Mythologie Kunde gibt, erst hätten durchmachen müssen, um zu jener Asthenie zu gelangen, in welcher sie sich dermalen befinden.

und gleich einem Exanthema heraustretenden Verflachung des Wissens in natürlichen und übernatürlichen Dingen, doch einer tiefern als dieser blos superficiellen oder blos graphischen Kenntniß entgegen geht, welche sich zu letzter wie die höhere Geometrie zur niedrigern verhalten, und in welcher der Naturalism und Theism nur Eine Wissenschaft gestalten wird. — Bis dahin darf uns nun die Wissensgleichgültigkeit, Faulheit und Scheue bei der Mehrheit der Menschen um so weniger befremden, da ja die Eine Parthei ihrer Präceptoren ihnen die Heimlichkeiten (Mysterien) in natürlichen und übernatürlichen Dingen als absolut unerforschlich vorstellt, wogegen ihnen die andre Parthei selbst allen Glauben an jener ihre Existenz, als irrational ausredet. Weswegen die eine servile Hälfte des großen Haufens durch diese ihre Ignoranz ihre Vernunft *submiß*, die andre liberale selbe *gesund* zu erhalten meint. Mit welcher sich so nennenden gesunden Vernunft sie es doch nicht weiter bringen als zu jenem miserablen Dualism, eines den Naturalism verläugnenden schlechten Theisms, und eines den letztern verläugnenden gleich schlechten Naturalisms. Und da diese Menschen nicht mehr die geringste lebendige Kenntniß, ja Ahndung von dem heimlichen solidairen Verband und Correspondenz des natürlichen und geistigen Wirkens mit dem Göttlichen in und außer sich

haben *), oder daß der Mensch die kleinen ihm sichtbaren Arme des Storchschnabels nicht rühren und bewegen kann, ohne hiemit die ihm noch unsichtbaren großen Arme desselben für oder gegen sich zu rühren — so fassen, behandeln oder mißhandeln sie die Natur wie den Geist nur abstrakt, diesen als Gespenst, jene als Leichnam oder Maschine. Da nun aber die geringen positiven zugleich mit den bedeutenden negativen oder destructiven Leistungen der Doctrinen dieser — **Prêtraille** und **Philosophaille** nicht in Abrede zu stellen sind; und da die freie Bewegung des Gedankens nur auf andre Weise durch beede diese Doctrinen gehemmt ist, so habe ich es für gut befunden, in folgender Schrift diese doppelte Geistesbinderei in der Wurzel anzugreifen. Wozu ich und zwar besonders behufs der Reunion des Theisms und Naturalisms auf des **Philosophus Teutonicus** Leistungen hierin zurück zu weisen, hiemit aber zu beweisen für dienlich erachtete, daß es wirklich nicht dieses tiefen Forschers Schuld ist, wenn die deutschen Philosophen noch immer jene Leistungen ignoriren, wie z. B. Schelling, welcher im Denkmal Jacobi's zwar den Wunsch ausspricht, daß

*) Denn derselbe Gott offenbart sich in der Natur als Uebernatur, im Geist als Uebergeist.

doch der Mann käme, welcher uns den Verband des Theisms mit dem Naturalism lehrte, — von jenem deutschen Forscher aber, welcher wirklich die Bahn zu solch' einer Lehre bereits gebrochen hatte, ganz keine Notiz nimmt. — Die Veranlassung und Grundlage zu dieser Schrift gab übrigens, wie der Titel sagt, ein Sendschreiben an Hrn. von Strehlenau, bei dessen Umarbeitung zur Veröffentlichung die epistoläre Form freilich nicht mehr beibehalten werden konnte, und welchem ich also die Form von Vorlesungen gab, da ich im letzten Wintersemester wirklich über selben las.

München den 25. März 1838.

I.

Eine Ignorance hypocrite und eine Impiété ignorante haben sich seit lange ungeachtet ihres Familienzwistes zusammen dahin verbunden, um den Menschen weiß zu machen, daß Wissen und Glauben, folglich Wissen und Lieben — weil des Glaubens Mutter und Pflegerin die Liebe ist — sich nicht mit einander vertragen, wie denn die Erste dem Menschen die Unwissenheit in religiösen Dingen und das Nichtforschen in selben zur Gewissens- und Religionssache (1), die zweite ihm dieses Forschen lächerlich macht, beede also ihm die Gewinnung der Ueberzeugung unmöglich machen. Welchem grundverderblichen Thun und Vorgeben in unsern Zeiten gar sehr die eben so falsche auf bloße Schulautorität sich stützende Einbildung Vorschub leistet, als ob die speculative Erkenntniß seit dem Mittelalter nur immer weiter fortgeschritten sey, und jetzt (d. h. in der letzten Leipziger Messe) sich auf die Spitze ihrer Clairvoyance getrieben hätte. Gegen welchen doppelten Wahn ich seit geraumer Zeit Protest einlegte, einerseits die Concordia luminis naturae et gratiae gerade in jenen Fällen nachweisend, in welchen sie völlig verkannt und geläugnet zu werden pflegt, — andrerseits in mehrern Beispielen zeigend, daß diese Philosophie seit dem Mittelalter vorzüglich nur an Breite nicht an Tiefe gewonnen hat, welche dritte Dimension unsre Rationalisten die mystische nennen, und von

welcher sie als Mysteriophobe nichts wissen und nichts wissen wollen, weil sie in ihr als einem dichtern Medium jene Agilität zu verlieren fürchten, der sie sich überm Wasserspiegel erfreuen. *) Wie sich denn aus jenen Beispielen

*) Viele Rationalisten erklären sich nämlich mit vielen Theologen gegen die Mystik, d. h. gegen das Forschen in den natürlichen und göttlichen Heimlichkeiten, indem erstere läugnen, daß es solche gibt, leztre das Forschen nach selben verbieten. Wenn aber unlängst die Behauptung aufgestellt ward, daß ein solches Forschen nur thörichter Stolz sey, so sagte früher Prosper (i. Augustinum) Bona sunt in scripturis s. Mysteriorum profunditates, quae ab hoc teguntur ne vilescant, ab hoc quaeruntur ut exerceant, ab hoc autem aperiuntur ut pascant — Mit dem Wort: Mysterien bezeichnete man also sonst die natürlichen, geistigen und göttlichen Geheimnisse oder Heimlichkeiten mit deren Erforschung, Anerkennung und Erkennung der Mystiker sich beschäftigt, wogegen aber Vier Sorten Mystificateurs als Obscuranten sich setzen. Nämlich die einen verbieten den Menschen dieses Forschen (namentlich in religiösen Dingen) als Frevel. Die andern meinen, diese Mysterien seyen nur ein Fühlbares, was sich mit dem Denken nicht verträgt, weil nach Rousseau: on cesse de sentir quand on commence à penser. Wieder andre, welche sich die allein Vernünftigen nennen, wollen den Menschen alles solche Forschen in die Tiefe als irrational ausreden, weil ja alles Wißbare und zu wissen Nöthige schon auf dem Wasserspiegel des Zeitstroms schwimme, folglich mit ihren (dieser Rationalisten Schaumlöffeln) ganz leicht abschöpfbar oder vielmehr von ihnen gänzlich schon abgeschöpft sey. Endlich lügt die lezte Sorte dieser Mystificateurs (als Hyrophanten) den Menschen Dinge für Mysterien an, die keine solche sind, und hält unter Dunst und Nebel die wahrhaften Mysterien versteckt und unzugänglich — das Wahre an obigem Satze Rousseau's liegt übrigens darin, daß der Gedanke allerdings über einem Gefühl steht, dessen er mit Recht Meister geworden ist, daß er aber eben hiemit ein andres Gefühl frei macht, welches über ihm steht. Was darum auch vom Wort gesagt werden muß, welches das Aussprechliche unter sich setzend das Unaussprechliche über sich gesetzt findet, weswegen ein französischer Schriftsteller mit Recht sagt: la parôle est toujours supprimée ou interdite, quand le sujet sur-

zugleich ergab, daß manches in den herrschenden Philosophemen untheologische auch unphilosophisch, manches in den Theologumenen unphilosophische in der That auch untheologisch ist *), so daß die Vertheidiger der Religionsdoctrin sich nicht, wie sie meinen, gegen die Philosophie unsrer Zeit zu beschweren und zu verwahren Ursache haben, sondern gegen die Unphilosophie, gegen welche es aber nicht mehr wie früher genügt, nur Dicta und Decisa ohne rationes decidendi anzuführen. Beiträglich nun zu diesen meinen Erinnerungen will ich es — Ihrer Anfoderung Genüge leistend — versuchen, den Mangel der Gründlichkeit und Richtigkeit an einigen Elementar-Begriffen unsrer herrschenden philosophischen Systeme nachzuweisen, auf welche als Axiome oder vielmehr als Schlag-Schulworte sie immer wieder zurück kommen. Nebenbei wird aber diese Exposition besonders Ihnen einen neuen Beweis von der

---

monte le disant. Bekanntlich läugnete Hegel die Superiorität eines solchen Unaussprechlichen nur Hörbaren, so wie er jenes höhere Gefühl läugnet, welches die Menschen eint, und nicht trennt oder particularisirt. — Jene innre Interdiction de la paróle, welche in der freien Anerkennung eines Höhern eintritt, ist übrigens mit dem unfreien Verstummen (mutisme) des dieser Anerkennung sich zu entziehen strebenden nicht zu vermengen, welcher mutisme (als Unlust und Unvermögen der paróle als des Gebets) die Folge des Contacts der Sünde ist. — Aus dieser Darstellung des zu uns Sprechenden, uns Unaussprechlichen folgt übrigens noch, daß alles Sagen der Menschen zu einander keinen andern Zweck hat und haben soll, als dieses innre Wort im Sprechenden wie im Hörenden zur Sprache zu bringen, und daß die Menschen nur das gewiß wissen, was kein Mensch dem andern sagt und sagen kann. — Nennt man nun dieses in uns Sprechende uns Unaussprechliche die Vernunft, so meint man nicht die Vernunft die wir haben, sondern jene die uns hat und haben soll, und welche wir also sicher nicht sind, weil wir sie verlieren können.

*) S. Vorrede zum 4ten Heft m. Vorlesungen über speculative Dogmatik.

Richtigkeit meiner Ihnen letzthin mitgetheilten Ueberzeugung geben, daß auch die Sinnigkeit des Dichters und Künstlers zu jeder, namentlich zu unsrer Zeit am Mangel des Tiefsinns der Wissenschaft eine eben so bedeutende Hemmung findet, als an der Flachheit des Gemüthlebens. Wenn nämlich der Dichter wie der Künstler sich frei nur im Affekt der Liebe bewegen, so weiß man, daß man frei nur lieben kann, was man frei bewundert, hiemit im freien Gebrauch seiner Intelligenz als bewundernswerth anerkennt, d. h. bis zu dessen Schauen man forschend und ringend, durch alle jene Verhüllungen hindurch (2) siegreich gedrungen ist, welche als falscher Schein die Gegenwart dieses wahrhaft Bewunderns- und also Liebenswerthen (wie das Wort: Wunderschön ausspricht) uns theils abläugnen, theils ein andres als solches dafür anlügen. Wenn darum F. H. Jacobi mit Recht die Funktion des Forschens darin setzt, daß selbes das wahrhaft Daseyende (la chose admirable) enthüllen soll, so gilt hier: Scimus quia facimus! Nicht als ob wir dieses Wahrhaftige oder Gott erst fertig zu machen hätten (3), sondern weil diese uns nicht gegebene sondern aufgegebene Enthüllung nicht ohne unser Mitwirken und keineswegs durch eine Resignation oder Nichtbrauch unsrer Forschungsgabe zu erwarten steht. Quia (sagt Thomas Aquin) illuminari se luci subjicere est, spiritum superbum tenebrarum debellando. In demselben Sinn (der Untrennbarkeit des Anerkennens und der Liebe) sagt S. Martin: ne pas admirer et ne pas aimer, sont la plus grande preuve de l'ignorance; wie denn eben die fühlbare Impotenz unsrer Zeit zu bewundern (respectiren) und zu lieben ihr Nichtwissen des wahrhaft Bewunderns- und Liebenswerthen beweiset, so sehr sie sich mit dem Wissen andrer Dinge brüsten mag. Wem es also ernstlich um Licht und Liebe zu thun ist, der soll wissen, daß er anders nicht sie erlangen mag, als durch Ausgebären beyder in und durch sich selber, weil es nicht genügt historisch zu wis-

sen oder zu glauben, daß und was Gott außer und ohne mich ist und thut, wenn ich nicht auch in mir und für mich dieses Seyn und Thun jetzt und hier inne werde, so wie mir der außer mir vor vielen hundert Jahren menschgewordene Christus nichts nützte, falls derselbe nicht auch in mir Mensch würde. Welche Ein- und Ausgebärung Gottes aber nicht statt finden kann, ohne die Arbeit und den Kampf der Geburtswehen bestanden und durchgemacht zu haben (4), quia Dii omnia laboribus et doloribus vendunt, und Gott dem Menschen verliehen hat, mit Seiner (Gottes-) Hülfe (Assistenz) den außerdem unproductiven, ja destructiven Schmerz in einen productiven zu wandeln, somit die Qual des Hasses und die Schmach der Finsterniß in das Wohlthun der Liebe und in die Herrlichkeit des Lichts. Welches dem Menschen wichtigste Geheimniß der Alchymei des Schmerzens und der Schmach des Todes selber der Dichter mit jenen Worten andeutete:

Er sieht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen,
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?

Geheimnisse.

1) Das una Fides et unus Intellectus meint diese Parthei mit nullus Intellectus zu erhalten, da doch Nichtverständniß kein Einverständniß, wie Nichtwillen keine Einwilligkeit ist. — Die Schrift unterscheidet das Eigensüchtige und Eigenwillige, darum schlechte Forschen in göttlichen Dingen vom Nichteigensüchtigen, jenes verbietend, dieses gebietend, so daß das Verbot nur auf den Mißbrauch der Forschungsgabe geht, und die Unwissenheit eben sowohl als Strafe dieses Mißbrauchs wie des Nichtgebrauchs sich zeigt. Weswegen das Beginnen Vieler in unsrer Zeit als verderblich zu rügen ist, welche der irreligiösen Denk- und Gesinnungsweise durch Wiedergeltendmachung jener alten, mit der Reformation beederseits eingetretnen Stagnation des Forschens in re-

ligiösen Dingen, als durch ein Compelle intrare wehren wollen, welche Stagnation doch eben die größte Schuld am Aufkommen jener Denkweise hatte, worüber ich mich im 4ten Heft meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik erklärte. — Es ist nämlich thöricht, die Menschen vom Unglauben gründlich bekehren zu wollen, ohne die falsche raison, die sie sich für selben machen, in der Wurzel anzugreifen und zu tilgen, und was es mit einer bloßen äußern Uniformirung oder mit einer bloßen Deprimirthaltung dieser Wurzel auf sich hat, davon hat man sich in neuer Zeit in Frankreich, Spanien und Portugal, zum Theil auch schon in Italien überzeugen können.

2) Hätte Kant mit seiner Behauptung von der Nichterkennbarkeit des Dings an sich nur das Gesetz der Vermittlung aller Erkenntniß durch eine Form aussprechen wollen, so würde gegen jene Behauptung nichts zu sagen gewesen seyn, weil absolut formlos (in irgend einer Region) seyn, absolut verborgenseyn ist, und man folglich unter Entdeckung oder Enthüllung nur die Aufhebung einer die Offenbarung negirenden Form versteht, welche mit der Setzung der positiven Form zusammenfällt. —

3) Jener baroquen Behauptung, „daß, nachdem Gott uns gemacht, wir hinwieder ihn machen sollen", liegt doch der wahre Gedanke zum Grund, „daß alles Geschöpf seinen Schöpfer nachbildlich in und durch sich wiedergebären, oder vielmehr dieser nachbildlichen Gebärung Gottes in und durch sich dienen soll, was auch das Wort: Gottesdienst besagt. *) Die neuere Pantheistische Philosophie stellte aber diese Wahrheit monstrosisch dar, indem sie (mit den indischen Mythen) von einem Sterben des

*) Das Bild Gottes, zu dem oder zu dessen Realisirung der Mensch geschaffen ward, sollte von diesem mit Gottes Hülfe geboren werden, somit Gottes und des Menschen Sohn seyn.

Schöpfers im Geschöpf, und von einer Reviviscenz des erstern im Tod des letztern sprach, so daß also Schöpfer und Geschöpf nie zusammen beständen.

4) Zu jenen Charlatans, welche uns diese Geburtsarbeit und Wehen durch ihre Opiate entbehrlich machen wollen, sind vor allen jene Theologanten zu zählen, welche die Geburt des Christs in jedem von uns oder die Sohnliche (im höhern Sinn: Solarische) — für eine Phantasterei uns ausreden, und die einmal geschehene (irdische) Geburt des Christs (den Anfang seiner Menschwerdung) als ein opus operatum vorstellen, was der einzelne Mensch nur historisch zu glauben und sich hiemit utiliter zu appliciren hat; womit denn von der partiellen Wiederholung und Fortsetzung des centralen Erlösungsprocesses, nach allen seinen Momenten in jedem Einzelnen Menschen ganz keine Rede wäre, als einem: Mutato Nomine Historia (nicht Fabula) de te narratur. — Wie es denn eben so irrig ist, diese Wiedergeburt des Menschen als noch im zeitlichen Leben sich vollendbar vorzustellen, da ja alles Zeitliche nur als Verlarvtheit des Ewigen begriffen wird. Um aber dieses zu verstehen (d. h. die Fortsetzung der Menschwerdung des Worts als das eigentliche Geschehen in der Geschichte), muß man wissen, daß im Verfolg des zeitlichen Geschehens successiv sich eine normale Typik gestaltet, welche für alles später in die Zeit tretende als regulative Norm und Form sich geltend macht, so wie dasselbe auf andre Weise für die Typen aller Naturwesen gilt. Durch welche Einsicht alles sich revolutionaire Lossagen von der Geschichte, sey es in Theorie oder Praxis, geschehe solches von unten oder oben, nicht minder thöricht zeigt, als das bigotte begrifflose Festhalten am Geschehenen und nicht am gewonnenen Begriff desselben.

II.

Der Begriff der Ursache und des Grundes mußte bisher darum unklar bleiben, weil man erste oder die Causalität nicht als Bewegung (Willen) *) des verborgnen Seyns zum Offenbarseyn begriff, so wie daß diese Offenbarung als Ausbreitung und Distinctheit nur durch eine Infassung der Causalität zu begreifen ist, zugleich als Umfassung der Entwicklung, welche man nur zu oft nicht als Produktion, sondern als Rarefaktion sich vorstellt, hiemit aber erstere oder das Entstehen als solches läugnet. Nun ist aber der Grund für die Causalität das was für den Magus der Kreis ist, den selber beschreibt, um in ihn eintretend operiren zu können, denn das Setzen dieses Kreises oder das Eingehen in einen bereits gesetzten bedingt alle Effectivität, Wirken, somit Wirklichkeit der Ursache, weswegen es falsch ist, den Begriff der Grundlosigkeit derselben mit ihrer Grundfreiheit zu vermengen, und die grundlose Causalität sich als freies Vermögen denken zu wollen, da diese ein solches Vermögen nur in einer ersten Fassung (welche man auch die ideelle heißt) gewinnt, womit denn auch das Falsche des Begriffs von der Causalität erhellt, welchen Spinoza mit dem Satze in die Philosophie einführte: omnis determinatio est negatio. So wie man hieraus auch vorläufig die Simultaneität oder Solidarität der Verwirklichung beeder, der Ursache und des Grundes einsieht. — Da nun ferner die Triplicität, in welche die im Grund gefaßte Causalität sich unterscheidet **), so wenig erkannt

---

*) Der Wille zum Leben ist noch nicht das Leben, und dieses nicht schon das gestaltete Leben.

**) Die Aufhebung der Ununterschiedenheit der Causalität in Folge ihrer Determinirung als Gründung hebt ihre Einheit nicht auf, sondern vermittelt selbe durch Gliedrung (Organisirung). Anders ver-

ward, als die Duplicität dieser Gründung, als die innre (wie man sagt: ideelle) und die äußre (wie man sagt: reelle) Ausbreitung und Offenbarung bedingend, so konnte man auch nicht zum Begriff des Septenars als des Schema jeder in sich vollendeten, in sich zurückkehrenden und sich genügenden Manifestation d. h. nicht zum Begriff des Sabbaths gelangen.

Was nun vorerst die hier bemerklich gemachte Immanenz der Causalität in ihrem Grund (ratio sufficiens) betrifft, so sah man, wie gesagt, nicht klar ein, daß hiemit das ohne Ausnahme für alles Offenbaren oder ins Daseyn führen geltende Gesetz der Vermittlung desselben ausgesprochen ist (1), indem, wie gesagt, die Causalität sich nur mittelst des bärhaften *) Grundes als solche verwirklicht, welchem sie inexistirt, als dem unmittelbar hervorbringenden. Was aber für das Entstehen, das gilt nicht minder für das Bestehen des Hervorgebrachten, welche doppelte Relation mit jenem Satz ausgesprochen ist: **Pater in Filio, Filius in Matre.** — Wie denn (in der emanenten Hervorbringung) der Vater nur jenem seinem Gezeugten als solcher innwohnt, was er in der Mutter (als Gebärerin) findet, so wie diese ihr Gebornes nur so lange in sich hält und erhaltet (unterhält), als lange sie in ihm den Vater innwohnend findet. Wobei aber zu bemerken ist, daß obschon die Causalität im Produkt, dieses im Grunde steht, diese zweifache Inexistenzweise doch eine andre bei der Innwohnung (2) als bei der bloßen Durchwohnung, folglich auch eine andre bei jenen producirten Wesen ist, welche constitutiv (in Folge ihrer Weise des Entstehens und Bestehens) nur eines solchen Durchwohntseyns fähig sind (3),

---

hält es sich, wenn die Determination sich negativ und zersetzend zeigt, wie z. B. durch Druck ein Gas in ein tropfbar Flüssiges zersetzt, nicht blos verdichtet wird. —

*) Bar, Gebärerin ꝛc. von Bara

und wieder eine andre bei jenen Wesen, welche dieser ihrer constitutiven Innwohnung verlustig worden, aus ihr gewichen oder ihr entfallen sind, weil sie sich in selber nicht fixirten. Von welcher dreifachen Relationsweise des Producirten zu seiner Ursache und Grund die Philosophie nichts weiß, somit nichts von der primitiven Fallbarkeit oder Entsetzbarkeit der Kreatur aus ihrem loco nativo, hiemit aus ihrer constitutiven (gesetzlichen) Relation zu ihrer Ursache und Grund, in einen andern locum, Region oder Relation; so wie endlich diese Philosophie uns nichts von den Bedingungen der Wiedereinsetzbarkeit einer solchen versetzten Creatur zu sagen weiß. Weswegen es nicht befremden kann, daß dieselbe Philosophie die Fundamentallehre des Christenthums von der Versöhntheit und Unversöhntheit der Kreatur mit Gott (von der sohnlichen und nichtsohnlichen Seynsweise derselben, als dem Innwohnen und Nichtinnwohnen Gottes in ihr) nicht begriff; weil diese Lehre auf der Einsicht beruht, daß die aus ihrem primitiven und constitutiven Grund und Träger abgewichne Kreatur kein Bleiben (Beleiben) mehr in dieser ihrer Heimat hat, in ihr grund- und bodenflüchtig geworden nimmer besteht, sondern gleich als am Irionsrad außer diesem Grund umgetrieben, weil nämlich eine solche Kreatur des Imperativs der Innwohnung doch nicht los wird. — Aber freilich fehlte es bis dahin noch an einem Haupt- oder Ersten Begriff, ohne welchen die Lehre vom Grunde oder von der Begründung der Offenbartheit des Seyns dunkel bleiben mußte; auf welchen Begriff ich also hier vor allem zur Verständigung des Folgenden aufmerksam zu machen für gut finde. Nicht nur fällt nämlich der Begriff der Begründtheit des Seyns mit jenem seines Offenbarseyns zusammen, weil die Offenbarung nur aus dem Grunde hervorgeht (Existentia von Exire); sondern in allen Sprachen gesellt sich zum Begriff des Begründens (als eines Emporhebens, Haltens, Tragens), so wie zu jenem des Offenbarens (als eines Entdeckens ꝛc.) der

Begriff eines negativen Widerstands (z. B. Inertie, Schwere, Finsterniß), welcher durch die Begründung und Offenbarung aufgehoben (subjicirt) wird und ist, wie denn splendor auch Herrlichkeit oder Siegespracht heißt (majestas). Diesen Begriff eines Aufzuhebenden kann man sich aber nicht klar machen, falls man, wie bisher, zwischen der Dissemination (Zerstreutheit) des Seyns als dessen unmittelbares Entäußertseyn, welches auch als Indifferenz bezeichnet wird, und zwischen der Concentration als der unmittelbaren Aufhebung jener so wie der Expansion als der durch letzte vermittelten Aeußerlichkeit des Seyns nicht unterschied, und die Concentration nicht als die Vermittlung begriff, durch welche jene unbestimmte Zerstreutheit in die bestimmte Aeußerlichkeit geht. *) Da man nun, wie gesagt, diese Vermittlung nicht begriff, so dachte man sich sogar einen primitiven Gegensatz von Concentration und Expansion, da doch jene diese bedingt, und begriff den Gegensatz der Concentration als Aktion und der Dissemination als Reaktion um so weniger, da man die Negativität der letztern nicht einsah, indem hier die erste die zweite sich selber hervorruft und gleichsam aus nichts sich selbe zu Etwas macht. Denn wenn schon das Seyn in seiner Dissemination abstrakt gefaßt = nichts ist, so wird selbes doch Etwas in seiner Aufhebung (als Negation seines Nichts), indem es gegen die Concentration reagirt; und wenn man dieses Concentriren

*) Auch findet jener negative Widerstand nur in Bezug auf die äußre oder würkliche Expansion, nicht in Bezug auf innre (imaginative) statt. — Noch bemerke ich hier, daß das Wort: Concentration oder Attraction besonders jenen einfachen von den Psychologen noch wenig beachteten Willens- oder Gemüthsakt des Zusammenfassens, Zusammennehmens oder Schöpfens aus einer Ungefaßtheit ausdrückt, sey es daß dieser Akt immanent oder emanent genommen wird. Der Fassungsakt des Gemüths ist also der Gründungsakt, welcher als Muth oder Herzfassung auch der Glaubensakt heißt, und womit sich das Schöpferische des Glaubens begreifen läßt.

als ein Anziehen begreift, das disseminirte als das angezogene, so verhält es sich mit diesem negativen Etwas, so wie es sich mit jenem Etwas verhält, welches ich z. B. mir durch Aufheben eines Steines in diesem gleichsam selber erwecke und welches seine Realität im Verhältniß der Geschwindigkeit der Bewegung mir kund gibt, weswegen Hegel richtig sagt, daß es eigentlich nicht der herabfallende Stein ist, welcher den Menschen todt schlägt, sondern das Produkt von Raum und Zeit. — Näher betrachtet sieht man übrigens die Solidarität dieser Aktion und Reaktion ein, so wie man Hegels Mißverständniß einsieht, welcher die unmittelbare Entäußerung nicht von der vermittelten Aeußerlichkeit, so wie das Erheben nicht vom Aufheben unterschied, somit die **Positio** nicht von der **Negatio.** Endlich sieht man aus dem Gesagten schon vorläufig ein, daß da eine Expansion **a** nur mit der Concentration **a**, somit mit der Aufhebung der Dissemination **a** zusammenfällt, für den Fall daß eine andre Expansion **b** aufgehoben oder nicht zur Erhebung kommen soll, die Concentration **a** die Funktion hat, die Ex- oder Decentration **b** (dessen Entwurzelung oder nicht zur Wurzel kommen Lassung **b**) zu bewirken, womit **b** in der Expansion **a** in die Dissemination geht, wie man sagt, daß der Tag die Nacht als Finsterniß in sich zerstreut hält.

1) Obschon man sieht und inne wird, daß nur das Inneseyn der Causalität in den Grund ihre Produktion bedingt, so hält man doch noch immer an der flachen Vorstellung eines Hervorbringens als unmittelbaren Thuns der Causalität, welches man als Eradiation, Corruscation, Emanation, Fichtisches Setzen u. s. f. sich vorstellt, als ob wie gesagt Grundfreiheit mit Grundlosigkeit dasselbe wäre. Wogegen die ältesten jüdischen Theologen sich die Ausbreitung der Herrlichkeit und Stärke Gottes selber nur durch Vermittlung eines sich Zusammen-

nehmens *) (Zim-Zum) entstehend und bestehend dachten. — Mit der hier gerügten abstracten und also schlechten Auffassung der Causalität und des Grundes hängt übrigens noch ein zweiter Irrthum unsrer Philosophie zusammen, gemäß welchem sie das im Produkt eingetretne Zerwürfniß in Folge dessen Versetztheit (Dislocation oder Derangement) als ein primitives nimmt. Da aber, wie gesagt, ein solch versetztes Wesen des Imperativs seiner normalen Relation zur Ursache und Grund nie los wird, so gilt für selbes der Satz: motus in loco (nativo) placidus, extra locum turbidus, und da es nirgend ein Bleiben hat, so kommt es auch nirgend und nimmer zur freien Bewegung, sondern sein Circuliren ist ein überall fortgestoßen werden; oder ein solches bleibt immer in der Tantalischen Qual, zugleich in der Impotenz sich selber zu affirmiren. Welche Abnormität des Seyns diese Philosophie für constitutiv nimmt, z. B. schon in ihrer Vorstellung der sogenannten compressiven und expansiven Grundkräfte der Materie, als einer Innehaltung, welche der Erfüllung, und als letzte welche erster primitiv widerspräche. Womit aber eben das wichtigste Problem der Physik und Psychik ignorirt, sohin ungelöset bleibt, welches darin besteht, den Urstand und Bestand einer solchen, freilich faktisch unläugbaren Zwietracht und Zerfallenseyns, sowohl in nichtintelligenten als intelligenten Naturen zu erklären.

2) Ich habe anderwärts nachgewiesen, daß mit diesem Innwohnen nicht nur die Ausgleichung mit dem durchwohnenden Princip (in der Schriftsprache: dem Vater) bewirkt wird, sondern hiemit auch die weisende

---

*) Es wird sich in der Folge zeigen, daß nicht das unmittelbar als reagirend in und gegen das Zusammennehmen Entstehende, schon das Expansible ist, sondern daß letztres erst durch eine Umwandlung aus jenem wird.

und assistirende Beiwohnung eintritt; wie ich denn bereits in meinen **Fermentis Cognitionis** den Begriff dieser Triplicität (nach Paulus) in die Philosophie einführte. Von einer solchen Weisung des Menschen *) auch in seinem Forschen und Speculiren weiß nun freilich der Rationalist nichts **), welcher sich lediglich selber weisen und führen zu können wähnt, und noch minder weiß, daß so wie der Mensch nicht mehr geführt, selber (eben so unsichtbar) verführt wird. Uebrigens kann der Mensch alle Augenblicke die Triplicität, von welcher hier die Rede ist, inne werden. Räumt er nämlich sein eigen Centrum dem göttlichen Centrum ein, so daß dieses ihm innwohnt, so tritt solches sofort auch als Mitwirker und Gehülfe in ihm hervor und verbindet sich mit ihm zum Organ (Bild) Gottes, womit aber auch die eigne wie äußre Natur ihm als höriges Werkzeug subjicirt sich zeigt, über welche Subjection nur jener sich verwundert, welcher den Menschen als Wunder (homme-

---

*) Jede äußre Weisung, sey es durch andre Menschen oder durch die Natur, erhält ihr Creditiv nur durch diese innre Weisung, und alle Doctrinen, welche dieses letzte und erste Criterium alles Gewissens und Wissens nicht in sondern blos außer den Menschen setzen, müssen ihm auch das Vermögen und Recht abläugnen, allein zu Gott sein Gebet zu richten. Dieses heißt und ist aber nicht die Vermittlung mit Gott, sondern Gottes und seines Mittlers Surrogirung lehren.

**) Wenn die Rationalisten kein ander Criterium oder Autorität zugeben für ihre Intelligenz, als jene, welche diese zwingend (nolens, volens) bestimmt, so meinen sie, daß es für diese Intelligenz keine andre Relation zur Wahrheit gibt, als ihr bloßes Durchwohntseyn von dieser, welches poids de la vérité auch die teuflische Intelligenz inne wird. Sie läugnen also die Möglichkeit einer Innwohnung des Lichts, wozu freilich ein freier Willensakt (Glauben oder Geloben) erfordert wird, so wie sie die freie, nicht zwingende Assistenz jenes läugnen.

miracle) nicht weiß. Im entgegengesetzten Fall tritt aber anstatt jener innern Assistenz eine Resistenz und anstatt der Hörigkeit der Natur ihre Störigkeit (nach der Schrift der Fluch) ein.

3) Man unterscheidet letztre in Bezug auf ihre Ursache und Grund, als nichtintelligente oder blos instrumentale Wesen, so wie erste (falls sie durch Verbindung mit jenem adjutor hiezu befähigt geworden sind) Organe ihres Producens heißen. Da nun, wie ich anderwärts zeigte, das Sprechen (hier Nach- und Mitsprechen) mit dem centralen (primitiven oder schaffenden) Thun zusammenfällt (Er sprach und es ward), — so begreift man, warum nur der Sprechende weil Hörende (hiemit des schöpferischen Worts theilhaft wordne) selber thut, wogegen das taubstumme Wesen nur thun gemacht wird. Auch dieses Zusammenfallen des Sprechens (somit Hörens) mit dem Selbstthun (Selbstseyn) ist den Philosophen noch nicht klar geworden, wie sie denn von der Autorität des Worts, welches ihnen nur Zeichen des Gedankens ist, nichts wissen. An diese Einsicht knüpft sich aber die einer andern großen Wahrheit, für welche unsre Anthropologien oder vielmehr Anthropographien noch immer zu klein sind, und welche S. Martin mit folgenden Worten ausspricht: Si l'homme par sa matérialisation (incorporation) actuelle se trouve exilé dans une région, où rien ne l'entend et rien ne lui parle — c. à d. dans une région sans parôle donc sans honneur — il prouve qu'il a manqué lui-même à sa parôle et à son honneur.

III.

Unter dem Wort: That versteht man bald die **Factio**, bald das **Factum**, welch letztres aber immer schon eine Triplicität voraussetzt, indem das unbestimmte (bestimmende) Seyn (als Causalität und **concipiens**) und das bestimmte Seyn (als Grund oder **Conceptum**) zusammen ins thuende Seyn (**Explicans**) gehen, hiemit aber alle drei in die That als das Gethanene (**Explicatum**) ausgehen. Wenn nämlich die Causalität aus ihrer Weite und Unbestimmtheit (dissemination) sich in ihren Grund (Zirkel) fassend bestimmt (denn das Setzen des Zirkels oder Centrums ist sofort das Eingehen in ihn), und wenn diese Causalität hiemit so zu sagen sich Einmal nimmt (als unum setzt), so entsteht in dieser Einheit als der Einen Kraft eine Vielheit oder Fülle von Kräften (secundairen Einheiten) — wie wir dieses in jeder Bestimmung und Innfassung sehen — welche zu ihrer Unterscheidung (Aeußerung oder Ausgang) treiben, es urständet in der im Grund gefaßten Causalität der diese Fülle ausführende, unterscheidende oder formende, ausgehende Geist; wenn schon dieses Ausgehen kein Abgehen, das Ausgegangne kein Abgegangnes ist *), und wenn schon

---

*) Der ins ausgegangne Wesen ausgehende Geist dieses Formens gibt ihm die Realität, und das Schauen des Geistes ist schaffend d. i. mit dem Entstehen des Schaulichen zusammenfallend. „Er spricht und es wird" — wie K a n t den schaffenden Verstand den architektonischen nennt. Daß nun auch der Creatur eine solche schaffende Macht (als imaginirende d. i. imagines hervorbringende) abbildlich gegeben ist, davon wissen und daran glauben wenige, obschon sie Anticipationen dieser plastischen Macht der Imagination genug wahrnehmen können, und auch die Schrift sagt, daß wir künftig von unsern Werken umgeben in diesen als unserm eignen Geschöpf leben werden; wovon im Zeitleben das Gegentheil statt findet, weil hier unsre Schaulichkeit nur passiv und nicht projicirend ist. Man

bei dieser innern Evolution (für sich gefaßt) es nur bei der **Potentia** der wirklichen Unterscheidung und Ausführung bleibt, als bei der Imagination des äußerlichen Seyns, und die Vielheit hier doch nur in der Einheit zwar unterschiedlich aber noch ununterschieden, somit innerlich zwar offenbar, aber äußerlich verborgen besteht. Diesen richtigen Begriff der Imagination als der innern Formation und ihrer Begründung, so wie der Triplicität und Quadruplicität dieses Formationsprocesses im Unterschied der äußern Formation und deren äußrer Begründung — hat zuerst der **Philosophus Teutonicus** in seiner Allgemeinheit erfaßt, wie schon jene Exposition der göttlichen Imagination beweiset, welche er (Gnadenwahl 1, 14) mit folgenden Worten gibt. „Der in der Einen Kraft urständende Geist Gottes spielt mit den (still) ausgehauchten Kräften als mit einer noch einigen Kraft, mit sich selber, da er sich in ihnen in Formungen einführt, gleich als wollte er ein Bild der Gebärung der Dreiheit in einen besondern Willen und Leben einführen, als eine Fürmodelung der Einigen Dreiheit, welches ingemodelte Bild (oder immerwährend Bilden) die Lust der göttlichen Beschaulichkeit ist, da man doch kein faßlich kreatürlich Bild einer Umschriebenheit verstehen soll, sondern die göttliche Imagination als den innern ersten Grund der **Magia** (**Maja**).“ — Wobei J. Böhm indessen eben so weit von jenem Irrthum entfernt ist, diese innre Selbstmanifestation Gottes als für sich und ohne die äußere bestehbar und bestehend sich vorzustellen *), als von

---

könnte übrigens sagen, daß unsre Subjekt-Objekt-Identitäts-Philosophen von dieser plastischen Macht des imaginirenden Geistes ein presentiment hatten.

*) Ein Seyendes ist sich nämlich innerlich, indem es seine Vielheit in seiner Einheit aufgehoben, ruhend und begründet hält — äußerlich, indem es seine Einheit in seiner Vielheit verborgen, aufgehoben und begründet hält.

dem mit selbem zusammenfallenden Pantheistischen Irrthum diese äußre Selbstmanifestation Gottes mit dessen kreatürlicher zu vermengen; von welch letzter J. Böhm erwiesen hat, daß sie in ihrer Vollendtheit weder allein aus der äußern Selbstmanifestation Gottes noch aus dessen Innern, sondern nur in der Concretheit beeder zu begreifen ist.

Wenn man bezüglich auf diese Offenbarung Gottes der Creatur, von Gott als Einem allem was von und nach Ihm kommt (dieses Nach in nichtzeitlichem Sinn genommen) absolut unfaßlichen und ungründlichen spricht, so will man nur sagen, daß Gott nur damit der Creatur offenbar und erfaßbar wird, daß Er sich ihr (per descensum oder Dans sibi modum) zu fassen und zu finden gibt. Es ist darum eine schaale Weisheit unsrer kritischen Philosophen und Theologen, wenn sie behaupten, daß der Mensch weder Gott wissen noch etwas von Ihm wissen kann, oder daß Gott ein der Kreatur absolut Transcendentales sey, falls sie nicht dabei bemerken, daß wenn schon der Mensch ex propriis sich nichts von Gott nehmen, dieser jedoch sich ihm frei geben kann, was mit dem Satze ausgesprochen ist: Deus non vult se negare interroganti, i. e. roganti eum!

IV.

Man überzeugt sich bei wenigem Nachdenken, daß weder der Begriff eines in seiner Freiheit unbestimmten (in sich ununterschiednen) noch jener des in seiner Bestimmtheit unfreien Seyns, jenen des vollständigen (integren) offenbaren Seyns als Daseyns gibt, welch letztres nämlich nur als ein zugleich in seiner Freiheit bestimmtes und in seiner Bestimmtheit freies Seyn begriffen wird. Dieselbe Ueber-

zeugung liegt denn auch mehrern ältern und neuen Versuchen zum Grund, „eine Theorie des Daseyns als geoffenbarten oder sich offenbarenden Seyns" zu geben, von welchen ich beispielsweise nur zween der vorzüglichsten, nämlich die Hegelsche und neuere Schellingsche hier anführen will, welche beede auf einer Trilogie beruhen, nämlich erste auf jener des Seyns, Nichtseyns und Daseyns — die zweite auf der Trilogie des Seynkönnens (wollens), des Seyns, und des Seyns des Seynkönnens, und welche beede sohin nur sagen wollen, daß im Begriff des Daseyns die Concretheit eines abstracten in seiner Freiheit unbestimmten Seyns (welches Hegel das Seyn, Schelling dieses in potentia nennt) und des gleichfalls abstracten in seiner Bestimmtheit unfreien Seyns (von Hegel wegen seiner Negativität das Nichtseyn, von Schelling wegen seiner Bestimmtheit das Seyn genannt) gegeben ist. *) Wie nun aber beede diese Philosophen nicht bemerklich machen, daß es sich bei einer Theorie der Offenbarung des Seyns vor allem um einen bestimmten Begriff der Ursache und des Grundes handelt, so haben sie noch weniger die Duplicität dieses Offenbarseyns ins Auge gefaßt, oder daß ohne das sich entsprechen der Innrung und Aeußerung desselben verborgnen Seyns, dieses (sich selber) nicht offenbar wird und ist. Denn der Begriff des vollständigen Offenbarseyns ist eben jener der Mitte des innern und äußern Offenbarseyns (nach Kant des innern und äußern Sinnes), wenn schon das verborgne Seyn kein andres als das durch seine Innrung wie Aeußernng offenbare Seyn ist; und es ist ein gleich großer Irrthum, das Seyn in seiner Nichtoffenbart-

---

*) Es würde nämlich allerdings irrig seyn, in der Schellingschen Trilogie unter dem Worte: Seyn bereits das fertige Seyn (oder, wie sie sagen, die That als Factum) sich zu denken, womit nur mit dem Wort Factum der alte Fatalism wieder in die Philosophie eingeführt würde.

heit mit seiner inngebornen Offenbartheit (den genitor mit seinem genitus) zu vereinerleien, als beede zu trennen. Nicht minder irrig ist aber jene eben so allgemeine Ansicht, nach welcher man, nicht im unwahrhaften d. i. zeitlichen Seyn, sondern im wahrhaften Seyn, beede diese Momente der Offenbarung nicht simultan faßt, und die innre Offenbarung oder Erfüllung nur als einen Reflex, d. h. Folge der äußern (des Thuns) sich vorstellt, da doch beede sich wechselseitig voraussetzen oder bedingen. — In diese noch dunkle Lehre sowohl von dem Unterschied als der Solidarität des innern und äußern Offenbarseyns brachte J. Böhm ein erwünschtes Licht, indem er in der stillen Lust die Quelle der erstern, in der aktuosen Begierde die der zweyten Offenbarung nachwies. Wie denn unläugbar alle Begierde durch die Lust erweckt und unterhalten, alle Vollbringung der Lust durch erstere bewirkt wird; und das Schauen, Empfinden und Bilden sich in der Lust als imaginatives, potentiales (ideelles) zum aktuosen und realen von der Begierde ausgehenden verhält (falls nämlich beede abstrakt gedacht werden); in welch letzterer und nicht in der ersten wir auch den Urstand der Differenz, Unruhe und Angst inne werden, so wie selbe in ihrem Wirken oder Thun gehemmt wird, welche Hemmung der Hervorbringung sich gleichsam als eine Brandung der Causalität kund gibt. Wie nun aber in der Begierde das Princip der Differenz erkannt wird, so muß in der Lust jenes der Ausgleichung derselben (nicht der Indifferenzirung) anerkannt werden, durch welche Ausgleichung die die Bestimmtheit suchende Last solche an sich nimmt, so wie die die Freiheit suchende Begierde letzte gewinnt. — Diese Duplicität der Momente der Offenbarung leuchtet um so mehr ein, wenn man bedenkt, daß der Begriff des Offenbarens mit jenem des Aussprechens zusammenfällt, daß aber kein Aussprechen ohne die Vermittlung einer Fassung ins Wort (Sprech- oder Hallkraft) geschehen kann, in welcher Fassung, wie wir vernahmen, die

auszusprechende Fülle entsteht (als Schiedlichkeit oder Schiedliches) und aus ihr zwar ausgebreitet, doch aber wieder vom Aussprechenden umfaßt wird. Womit aber bereits eine doppelte Fassung und Ausbreitung (als ein stilles und lautes, esoterisches und exoterisches, λογος ενϑετος und εκϑετος) statuirt wird, und zwar so, daß mit der innern Fassung in der stillen Lust und ihrer (ideellen) Ausbreitung zugleich ein von ihr unterschiednes, sich außer ihr setzendes Fassen zum gleichfalls äußern Aussprechen oder Ausbreiten coincidirend gedacht wird. Indem nämlich, wie J. Böhm sagt, im verborgnen Seyn (aensoph) und aus ihm durch den Urwillen die erste Fassung innerlich ausgehaucht wird, und hiemit ein Umblick (Idea oder Imagination) der (ins noch stille Wort) gefaßten Fülle aufgeht, als stille Offenbarungslust, so faßt sich derselbe Wille des verborgnen Seyns in diesem Blick und Lust (a visu cupido, wie Lust von Luegen oder Schauen) zugleich aus der stillen Temperatur einen Grad äußerlicher oder tiefer in sich, als Begierde oder Anfang zum äußern (natürlichen) Offenbarseyn. Jene Erste Expansion oder vielmehr Expansibilität (der schiedlichen Kräfte des außer der Begierde oder Natur gefaßten Worts) geht aber nicht unmittelbar in dieses zurück; sondern dieses Ausgehauchte wird unmittelbar in jene zweite Fassung (Centrum naturae bei J. B.) zusammen genommen, von welcher selbes in eine äußre Ausbreitung geht, und erst wieder aus dieser in die erste ideelle Fassung des Worts zurück genommen, womit diese erst innerlich offenbar wird. Da nun aber diese zweite Fassung blos negativ oder eine Einschließung ist (als aus dem Centrum ausgegangen, centrumleer), welche es für sich zu keinem Aussprechen oder Ausbreitung brächte (1), so kann diese nur mittelst der Subjection und Conjunction mit dem Ersten Centrum (Wort) als durch dessen Hülfe (als Oeffners und Lösers) geschehen, welches Erste Centrum hiemit seine im zweiten oder Natur-Centrum zur vita propria gelangten Kräfte als Or-

gane oder Glieder gleichsam zurück erhält, mit welchen es aus einem stillen Wort zum schallenden und strahlenden wird, und womit sich auch die Duplicität der Seynsweise desselben erklären läßt, als nach dem Evangelium Johannis Gott seyendes und zugleich bei Gott seyenden Worts. (2)

1) In diesem Sinne der Negativität des Naturwillens, sagt J. B. mit Recht, daß alle Dinge in Ja und Nein entstehen, bestehen und wieder (nämlich die blos zeitlichen) vergehen. J. B. hat hiemit, lange bevor der Begriff der Polarität in der deutschen Philosophie aufkam, selben aufgestellt, nicht aber wie diese blos nach seiner negativen, sondern auch von seiner positiven Seite, indem seine Darstellung der Platonischen gleicht, welcher die aktuose Liebe gleichfalls in der Vermählung des Reichthums und der Armuth entstehen läßt. —

2) Die hier gegebene speculative Einsicht zeigt sich sofort für den Menschen (die intelligente Kreatur) von der größten praktischen Wichtigkeit, indem selber alle Augenblicke inne werden kann, daß, falls er diese Subjektion und hiemit Erhebbarkeit (denn nur der sich Vertiefende wird erhoben) seiner Egoität sistirt, sich hiemit der Hülfe des Worts entziehend, er in die Verfinsterung und Verstummung (mutisme) oder Impotenz seiner wahrhaften Manifestation (als des wahrhaften Ego sum) verfallend, dem Tantalischen Streben nach solcher (als Selbstsucht) anheimfällt. Wie denn dieser Subjectionsakt der Grundakt des Gebets, somit der radicale religiöse innre Akt ist; so wie diese innre Nichtsubjection der radicale irreligiöse Akt, sey es daß diese Nichtsubjection durch Hochfahrt oder durch Niederträchtigkeit (durch Subjection und Trachten nach einem Niedrigern) geschieht; welches Verzehren und Versinken als eine doppelte Abgründigkeit des Seyns nur durch jene freie Subjection in ein Gebären und Erhoben werden verwandelt wird. — Da übrigens ein solches, der

Hülfe des Worts ermangelndes Daseyendes es nur zur negativen Manifestation zu bringen vermag, so vermengt man diese gewöhnlich mit der Nichtmanifestation, oder das falsche Licht und Sehen mit keinem; womit denn jene Negativität nicht erklärt, sondern selber negirt wird. Wie nun aber die wahrhafte Manifestation das Wahre wirklich setzt, das Nichtwahre in Unwirklichkeit hält, so strebt dagegen die Negativität des Seyns, erstres zu verläugnen, letztres anzulügen. Nur kommt in Bezug auf jenes falsche Licht und Sehen in der Finsterniß noch zu bemerken, daß ein solches sich und andern Vorlügen doch nur so lange statt findet, als lange letztres durch Hervortreten des Wahrhaften nicht unmöglich gemacht, und der Lügner Lügen gestraft wird.

V.

Nach dem Gesagten bedarf das manifestirende Centrum eben sowohl der Organe, als diese der ihnen subjicirten instrumentalen Basen, welch letztre, wie wir vernahmen, nicht in der Einheit als Temperatur, sondern nur in einem außer dieser gefaßten Centrum urständen können. Welch zweites Centrum zwar als immer entstehend, aber nimmer zu sich selber kommend, somit als beständig aufgehoben und außer sich seyend gedacht werden muß. Denkt man sich nun diese Subjection als Zersetztheit (Divide et impera), wie immer gehemmt, so daß dieses Centrum seinen Begriff oder Einheit in sich sucht *) — so entsteht oder entzündet sich

*) Subjicirt ist einem andern, was seine Einheit (Begriff) nicht in sich, sondern in diesem andern hat; und seine Subjection wird also sistirt, so wie es diesen Begriff sein Selbst entweder in sich oder in

jene Selbstsucht (quaerit se natura sed non invenit), welche J. B. den lebendig gewordnen Wurm des Lebens nennt, dessen Irionsrad wohl von dem Kreisen des sich genügenden Lebens zugleich in seiner innern und äußern Manifestation zu unterscheiden ist. Es verhält sich aber dieses doppelte Kreisen, wie sich im vollendeten Thier der doppelte Blutlauf verhält, wie denn auch hier der Lungenblutlauf der innre und das Blut gleichsam idealisirende ist, so wie auch hier beede Rotationen von demselben Focus (Herz — Wort) aus und in selben wieder eingehen, und nicht concentrische sondern in einander verschlungene Kreisungen bilden, worauf eben ihre Solidarität beruht. *) Dieser Begriff des In- und Auseinandergehens der innern und äußern Manifestation, wodurch jede in der andern sich aufhebend immer dieselbe bleibt und doch immer sich erneuert — dieser Begriff, sage ich, fällt mit jenem der innern und äußern Formation zusammen (denn Ausbreitung ist Formation), und der Stabilität des Lebendigen in der beständigen Herstellung und Erneuerung dessen Innern (wie man sagt: ideelen) und äußern (reelen) Gebildes. Und wir ha-

---

einem dritten Wesen zu schöpfen oder zu fassen sucht. Man mache die Anwendung auf alle jene Philosophien, welche den Menschen lehren wollen, sich nicht im schöpferischen Geist, sondern lediglich in sich zu begreifen.

*) Das unoffenbare Seyn, oder wie Kant sagt, das Seyn an sich, will und soll innerlich und äußerlich zugleich sich offenbar seyn, es will sich eingebären und ausgebären, es will sich als Vermögen offenbar seyn, in welchem die Vielheit in der Einheit verborgen ist, und als That, in welcher die Einheit in der Vielheit (die Unbestimmtheit in der Bestimmtheit) verborgen ist. Wenn darum J. B. von einer Selbstmanifestation Gottes über oder inner der ewigen Natur und von einer in dieser spricht, so wird hiemit die Innerlichkeit und Aeußerlichkeit dieser Selbstmanifestation Gottes gemeint, und ihr solidairer Verband, weil im vollen Seyn das Vermögen immer in die That, diese immer in jenes zurück geht.

ben somit für die Bestimmung des Begriffs der Ursache und des Grundes ein neues Moment gewonnen, welches mit den Worten ausgedrückt werden kann: **Fundatio = Formatio unius est non fundatio = non formatio** (somit **occultatio**) **alterius.** Soll Etwas sich aussprechen, so muß ein andres nach= oder mitsprechen, ein drittes schweigend dienen, welches Dienen der Offenbarung eines andern, nicht als Unwirksamkeit zu deuten ist. Wobei man sich gegen den gewöhnlichen Mißverstand zu verwahren hat, welcher das im oder vielmehr unterm Grund halten, als das nicht zum Grund (Formation) kommen lassen mit der wirklichen Entgründung (Destruction der Unform) vermengt. Denn es ist ohne Zweifel ein andres keine Entzündlichkeit aufkommen lassen, ein andres diese vor der wirklichen Entzündung wahren, ein andres letzte löschen. — Wenn übrigens schon nur im wahrhaft (nicht zeitlich) Seyenden dieses vollständige Zusammenstimmen und sich Entsprechen der innern (ideellen) und äußern (reellen) Manifestation statt findet, so bemerken wir doch schon im Zeitleben den solidairen Verband beeder, indem ich z. B. nur jenes Wort wahrhaft inne habe, was ich ausspreche, und dem Künstler seine Idea nur innerlich offenbar wird, wenn selbe aus dem Kunstwerk ihm zurückstrahlt. Endlich brauche ich nicht auf die Wichtigkeit dieser unsrer Theorie der Offenbarung, besonders in Bezug auf das durchs Thun bedingte religiöse Leben aufmerksam zu machen, und bemerke nur, daß das christliche Princip: **Fac et videbis** oder **Da et dabitur tibi** mit dem **Scio quia facio** oder mit der mathematischen Construction als gleichfalls einem Thun, eigentlich dasselbe ist. Und nur auf solche Weise, keineswegs aber in der oben (Anmerkung zu **IV.**) bemerkten Weise, ist der Begriff des Thuens in der Philosophie zu fassen, und somit auch jener des Gethanen.

VI.

Wenn auf solche Weise der Begriff des sich offenbarenden oder hervorbringenden Seyns mit jenem eines sich durch unterschiedne (feststehende) Momente hindurch Bewegens als Evolvirens und In- oder Revolvirens zusammenfällt, so muß bezüglich auf die Funktion oder Action dieser Momente bemerkt werden, daß selbe in der Normalität und Integrität der Offenbarung so wenig in ihrer Abstractheit selber offenbar (sensibel) sind, als man dieses z. B. von den Tönen eines vollständigen Accords sagen kann; daß aber jede solche aus ihrem gemeinsamen Verband herausgetretene Aktionsquelle (Qualität) sich hiemit verwandelt, so wie wir sehen, daß ein aus seinem gemeinsamen Verband getretenes (gleichsam luxirtes) Organ auf ganz andre Weise wirksam ist, als ganz was andres äußerlich zum Vorschein kommt und innerlich empfindlich wird, als in seiner Nichtluxation. Der Unverstand zerbricht sich nun freilich darüber den Kopf, woher denn dieses andre (was er hypostasirt) gekommen, und wohin es bei Wiederergänzung des gesammtorganischen Verkehrs wieder gegangen seyn mag. Dieser Unverstand, sage ich, zerbricht sich seit einigen tausend Jährchen darüber den Kopf, woher denn das Böse in der Kreatur (sowohl ihre haftende Verderbtheit als das von ihr ausgehende Verderben *) entstanden sey, und ob es und wohin es wieder gehen könnte? und verfällt hierüber auf eine vierfache Absurdität; indem dieser Unverstand dieses Böse entweder in Gott selber präformirt sich vorstellt, oder unabhängig von Gott zu einem zweiten Gott hypostasirt, oder dieses Böse nothwendig mit der Kreatur entstanden sich denkt, weil ja diese als Abfall der Idea von sich selber, somit als in einer Ver-

*) Nur ein guter Baum, sagt Christus, kann gute Frucht bringen, nur ein böser böse.

sündigung derselben entstanden sey, oder endlich dieser Unverstand läugnet dieses Böse selber und bewundert entweder die Weisheit einer Weltpolizei, welche Spitzbuben hervorbringt, um sie als Züchtlinge zur Reinigung der Gassen ꝛc. nützen zu können, oder dieser Unverstand meint, ad majorem Dei gloriam diese partie honteuse in der Creation dissimuliren zu müssen. — Um nun aber zu einem richtigen Begriff des Urstands und Bestands des Bösen in der Kreatur, somit zu einer wahrhaften Theodicee zu gelangen, muß man vor allem die Einsicht sich eigen machen, daß, wie gesagt, die intelligente Kreatur (namentlich der Mensch) aus ihrem primitiv geschöpflichen d. i. aus ihrem Unschuld- und Kindesstand entweder sofort in den Sohnlichen Stand tritt (zu welch letzterm jener nur die Anlage in sich hat), und welcher der Stand ihrer fixirten Integrität ist, indem diese Kreatur den ihr zu Gebot stehenden Naturwillen dazu braucht, um ihn dem Uebernaturwillen in sich zu subjiciren, oder sie fällt (stürzt) dieses nicht thuend in ihren unversöhnten Zustand (welcher der ihrer festgehaltnen Nichtintegrität ist), womit sie aber auch ihrer Kindschaft (als Anlage zur Sohnschaft) verlustig wird, weil, wie die Schrift sagt, „wer den Sohn nicht hat, auch den Vater verliert" — oder endlich die Kreatur gelangt wieder zur Kind- und Sohnschaft, was die Schrift die Wiedergeburt im engeren Sinn heißt.

VII.

Wenn in der die Aeußerlichkeit der Formation oder Manifestation bedingenden Negativität des Naturwillens als Begierde in ihrem Entstehen sich gleichsam der Ansatz eines sich Zersetzens *), sich von sich selber Losreißens oder Abfallens des Seyenden, zu zeigen scheint, so ist doch dieser Ansatz zur Scheidung eben nur als der Unterscheidung (Gliedrung) dienend, und selbe bedingend zu begreifen. Oder jener Ansatz kommt in der Normalität, wie die Scholastiker sagten, nie ad actum secundum (zur Verselbstigung), sondern bleibt in actu primo, somit gleich der Wurzelaction zwar nicht an sich getilgt, jedoch geschieden und verborgen gehalten. Wird nun aber dieser Ansatz zur Scheidung wie immer aus einem Differential zum negativen Integral, aus einer vis mortua zur vis viva erweckt, so wird eine solche Kreatur in ihrem Natur-Centrum vom und gegen das Licht-Centrum, als gegen dessen Innwohnung abgeschlossen, und mit dem Innewerden dieser ihrer Abgeschlossenheit als Nichtganzheit (folglich des Deficits ihres Seyns, und mit ihrem sich nicht Genügen) sofort das phantastische Bestreben der Selbstsucht, d. i. das Bestreben seine Ganzheit (Wahrheit) durch Läugnung (Tilgung oder Subjection) aller andern Wesen zu effectuiren, inne, womit also der bellum omnium contra omnes (den sie den primitiven nennen), oder der Fichtesche Conflict des Ichs mit dem Nicht-Ich (d. h. mit jedem andern Ich, da das eigentliche Nicht-Ich in keine Opposition mit dem Ich tritt) entsteht, weil die einzelne Kreatur gleich einem einzelnen

*) Alle Entfaltung (Expansion) geht nämlich unmittelbar nicht aus der Indifferenz, sondern aus der gefaßten Differenz hervor, als dieser entfliehend. Aber der Aufschließer (Entwickler) aus der inngefaßten Differenz entwickelt sich hiemit selber.

Glied, doch ihres solidairen (unsichtbaren oder zugleich sichtbaren) Verbands mit allen übrigen nicht los wird, gleich viel ob sie in Eintracht oder in Zwietracht mit ihnen fortbesteht. *) Oeffnet dagegen die Kreatur und subjicirt sie ihr Natur-Centrum dem höhern Liebe- und Licht-Centrum, so daß letztres in jenes tritt, so wird diese Kreatur nicht nur von diesem peinlichen und tantalischen Haß, so wie von der Ohnmacht los, in welcher eine Kreatur der andern schwer wird (1), sondern es verwandeln sich in dieser Conjunction beide, indem das Natur-Centrum vom Licht-Centrum für seine Manifestation Freiheit, dieses Bestimmtheit gewinnt. Welche erste Bestimmtheit, Faßlichkeit und Wesentlichkeit des an sich Unfaßlichen J. B. die Tinctur nennt, als die Schechina, mittelst welcher die Uebernatur der Natur nun innwohnt, anstatt diese blos zu durchwohnen; von welchem Innwohnen einer Uebernatur in die Natur indessen alle jene

*) Man kann darum sagen, daß sich gründlich nur haßt, was sich gründlich lieben sollte, und nicht zur Indifferenz d. h. nicht zum Loswerden von einander gelangt. Der Teufel und der Verdammte würden aufhören Gott und seine Kreatur zu hassen, falls sie von beeden los und somit gegen selbe indifferent seyn könnten. Da nämlich das schöpferische Wort das gliedernde Centrum oder Mitte in jeder Kreatur ist, von der aller Unterschied und Einung ausgeht, und die einzelne Kreatur sich und andre Kreaturen darum wahrhaft nur in Ihm (in der Liebe Gottes) lieben kann, so kann auch der Haß der Kreaturen nur vom Haß Gottes ausgehen, und jeder der die Kreatur haßt (hält sich auch dieser Haß in der Indifferenz versteckt), haßt in seinem Herzen Gott, und ist bereit, ein Dei- oder verbicida zu werden. Diese Ctysiophobie und Theophobie entsteht aber davon, daß der aus der göttlichen Mitte gewichenen (centrum-leer wordnen) Kreatur diese Mitte schwer geworden, gegen welche Schwere, um von ihr loszuwerden, sie sich als centrifugal erhebt, weil sie sich nicht losmachen kann von diesem Centrum, indem sie sich außer ihm zu centriren strebt. Aller Haß geht darum aus verletzter Liebe hervor, und hierauf beruht das tragische Moment der in der Zeit immer geopfert werdenden Liebe.

nichts wissen, welche nicht wissen, daß Gott als Uebernatur eben so der Natur innerlich präsent ist, als dem intelligenten Geist, als Uebergeist. (2) Woraus man nebenbei auch das Falsche der Behauptung jener einsehen kann, welche z. B. die zornliche Kraft des Lebens schon als **Potentia** böse nennen, nicht erkennend, was ihnen doch schon ein Blick auf das Thierleben lehrt, daß z. B. das in der Geschiedenheit gehaltne Gift der feurigen Galle gut ist, ja als **Stimulus** der stillen Temperatur nothwendig, und daß nur der Erguß derselben (als das Aliment nach Qualität und Quantität scheidend) schlimm ist. Worüber auch die ältern Theologen (M. Eckart und Tauler) richtigere Begriffe hatten als unsre Sentimentalisten, welche von keinem Cherub als Wächters an den Pforten des Paradieses wissen wollen.

1) Das hier gebrauchte Wort: Loswerden oder Erlösung ist, wie schon bemerkt worden, in einem andern Sinn zu nehmen, falls die Wurzelaktion noch nicht zur abnormen Selbstpotenzirung gekommen und in einem andern, wo letztres geschehen ist, wenn schon es derselbe positive Willensausgang (Sophia oder Idea) ist, welcher der Kreatur in ihrem unfixirten Unschuldsstand, und welcher der gefallnen Kreatur das ihr zum Bild Gottes nöthige Complement gibt. — Wenn Gott als Geist sich selber nur in seinem unkreatürlichen Wesen offenbar ist (unter welch letzterm Wort man immer Etwas unterm Geist versteht), so kann Er auch kreatürlich nur im kreatürlichen Wesen vollständig offenbar seyn. Da ferner die Kreatur zwar aus dem unkreatürlichen Wesen (Natur, nicht Geist) geschaffen ist, so daß das kreatürliche Wesen doch immer ein von Gottes Wesen distinctes bleibt, so war mit dieser Distinction doch die bezweckte indissoluble Union des Schöpfers mit dem Geschöpf noch nicht hergestellt oder die Offenbarung Gottes dem letztern nicht vollendet, zu

welcher ein tieferer Eingang Gottes mit seinem unkreatürlichen Wesen in die kreatürliche Wesenheit, als Sabbath nöthig war; denn der Eingang Gottes als blos Geistes hätte es nicht gethan. Hiemit ward zwar das uncreatürliche Wesen in seiner Verbindung mit dem kreatürlichen (und zwar unmittelbar mit dem Menschen als dem Schlußgeschöpf) kreatürlich, ohne doch aufzuhören über- und außerkreatürlich zu seyn. Um so minder kann man sagen, daß Gott als Geist ein kreatürlich Wesen geworden, wenn Er schon dieses Wesens Geist und Leben ward.

2) Durch den Eingang der Uebernatur in die Natur wird letzte verwandelt, wie selbe bereits bei jener ihrem Nichteingang (nur auf andre Weise bei Lucifers und Adams Fall) im entgegengesetzten Sinn verwandelt ward. Welche (erstere) Wandlung damit geschieht, daß vom Naturwillen jene Wurzel zur Natur (als Anzünder des Lebensfeuers und Stimulus vitae) ausgeschieden wird, welche in dieser Latenz gut ist, und nur in ihrem Auskommen nichtgut, und als Unnatur sich sodann kund gibt, wie z. B. die in den materiellen Lebensprozessen versenkten Potenzen gut sind, aber in ihrem Loswerden von diesen und somit in ihrer usurpirten Spiritualisirung böse werden, und im Organism umgehen. Denn Natur, Uebernatur und Unternatur sind in ihrem Verband untrennbar, aber letzte ist nicht mit Unnatur zu vereinerleien. *) Aber dieser Begriff einer

*) Kein Organism kann ohne einen in sich aufgehobnen Nichtorganism entstehen und bestehen, oder ohne eine im Grunde (Wurzel) gehaltene Differenz, welche als solche nothwendig und gut ist, und nur böse wird, falls sie aus ihrer Verborgenheit selbstisch erhoben, zu eignem Willen und eigner Sensibilisirung entzündet wird. Was Causa manifestationis alterius seyn soll und nur seyn kann, ist böse, falls es Causa manifestationis sui seyn will. — Auch gene-

usurpirten Spiritualisirung (Verselbstigung) ist unsrer Philosophie noch eben so fremd, als jener einer Unternatur, so wie jener einer Unnatur. So wie auch jene spiritualistischen Theologen, welche in Gott keine Uebernatur anerkennen (der die kreatürliche Natur unmittelbar theilhaft werden kann und soll, ohne Theil derselben zu werden) nichts von einem verbum caro factum und nichts vom Sakrament verstehen.

VIII.

Die Dualität der Causalität, von welcher bisher die Rede war, haben bekanntlich die Physiker oder Physiographen unter der Benennung der Polarität an mehrern Naturpotenzen nachgewiesen, selbe liegt uns aber in der Dualität der Geschlechtspotenzen besonders nahe, und wenn viele Anstand nahmen, in selber den freilich gebrochnen Reflex eines für alle Hervorbringung gültigen Gesetzes anzuerkennen, so sprach sich mit dieser spiritualistischen Naturscheue doch nur jenes allgemeine Mißverständniß aus, welches meint, das Elevirtseyn oder werden in einer höhern Seyns- und Lebens- oder Offenbarungssphäre nur durch das Fallen lassen (Verlust) der niedrigern (welche in der Zeitfolge die frühere ist) begreifen zu können, anstatt dieses Aufgehobenseyn als ein Erhobenseyn, dieses Aufbewahrtseyn als ein Wahrgemachtseyn zu begreifen. Wenn z. B. das Thier (wie Schubert bemerkt) sich darin von der Pflanze unterscheidet, daß selbes seines Leibs mächtig geworden, was von der Pflanze nicht gesagt werden kann, so zeigt sich eben hiedurch

set der kranke Organism nicht durch Tilgung oder Exstirpation dieser Wurzel.

der Thierleib in eine höhere Virtualität erhoben und eine Art Persönlichkeit (Ablösung vom irdisch-elementaren Gesammtleib) gewonnen habend, welche der Pflanzenleib nicht hat, so wie dasselbe vom Pflanzenleib in Bezug auf den Mineralleib gilt. *) Man muß darum sagen, daß der natur- und leibfreieste Geist eben der seine und andre Natur und Leib befreiendste ist, weil Natur und Geist sich nur wechselseitig integriren und desintegriren. Womit denn jener alte Mißverstand der Spiritualisten sich entdeckt, welche umgekehrt von dem Unsichtbar- und Ungreiflichwerden des Leibes in einer niedrigern Region nicht auf ein Sichtbar- und Greiflichwerden desselben in einer höhern Region schließen, sondern auf ein völliges Losseyn des Geistes vom Leibe. In der That verhält es sich aber mit der ascendirenden (integrirenden) und descendirenden (desintegrirenden) Relation des Leibes, der Seele und des Seelengeistbildes als Integrators, wie es sich mit der successiven Höherbildung (oder auch Rückfall) der Organe und Werkzeuge des Thierlebens verhält, bei welcher gerade jene Organe, welche später die dominirenden werden, den übrigen nur erst coordinirt, ja subordinirt sich zeigen, bis sie diese sich zugestalten, so wie umgekehrt im Regreß (Rückfall) das was innerlich war, wieder äußerlich, aber anders zum Vorschein kommt, worauf bekanntlich der neuere Versuch fußt, die

---

*) Das hier ausgesprochene Gesetz, daß jeder descensus, sey er nun frei oder unfrei, eine Desintegration, jeder ascensus eine Integration ist — zeigt sich besonders deutlich im beständigen descensus des Einen, unsichtbaren und ungeschaffnen Elements, wodurch selbes sich in vier Elemente zersetzt, so wie im reascensus sich aus diesen wieder reintegrirt, wie denn die Erde als die letzte Stufe des descensus und Desintegration wieder die erste zum ascensus ist. — Ein in Desintegrität verfallnes Wesen kann nicht anders wieder restaurirt werden, als durch Hülfe eines Integren, welches, um zu ihm herabzusteigen und sich mit ihm zu verbinden, die Form seiner Integrität suspendirt und sich ihm o p f e r t.

Krankheiten des menschlichen Organisms als Rückfälle in tiefere Organismen, somit als Zersetzungen zu betrachten. (1) Eben so tritt auch der Leib des Menschen (der Mensch als Leib) vorerst (im Zeitleben) als nichtseelisch auf, bis die Seele ganz in ihn eindringt, womit er seelischer Leib wird, so wie aber die Seele vergeistigt wird, so nimmt auch der Leib an dieser höhern Virtualität der Seele Theil, und wird, wie Paulus sagt: corpus pneumaticum. Und diese Integrirung und Transfiguration der Leiblichkeit vermengt, wie gesagt, der Unverstand mit der Tilgung derselben. (2)

1) Die bekannte Streitfrage über die primitive Androgyneität oder Nichtandrogyneität des Menschen ist gleichfalls die, ob die Vertheilung der zweifachen Geschlechtspotenz in zwei Individuen (Leiber) eine primitive ist, die der Mensch in der Folge abzulegen hatte, oder ob sie bereits als eine secundaire Zersetzung zu betrachten ist, für welch letztres schon die Genesis spricht, indem im Ersten Kapitel derselben es heißt, daß Gott den Menschen als Männlein und Weiblein schuf, und daß alles gut war, wogegen im zweiten Kapitel die Scheidung des Menschen in Mann und Weib erzählt wird, weil es nicht mehr gut war, daß der Mensch ohne diese Scheidung bestünde; woraus mehrere Forscher den Schluß zogen, daß diese Scheidung zwar bereits eine Folge eines innern Abfalls des Ersten Menschen war, zugleich aber seine Rettung, indem er hiemit nur in die Zeitregion fiel (in welcher jene Scheidung der Geschlechter zu Hause ist, und über welche er zwar sie beherrschend hätte stehen sollen), statt daß er außerdem noch tiefer gefallen seyn würde. Hiebei ist nun Erstens zu bemerken, daß beede Geschlechtspotenzen (die feurige und wäßrige) im Männlein und Weiblein sind, und daß nur in jedem die eine von der andern überwogen wird, weswegen es keinen Widerspruch enthält, falls man sich das normale Verhältniß beeder Potenzen in Ei-

nem Individuum denkt, wohin auch mehrere Erscheinungen in der thierischen und pflanzlichen Natur deuten. Zweitens kommt zu bemerken, daß, als Gott den Menschen schuf, Er ihn nicht allein schuf, sondern ihm den himmlischen Gehülfen beigab, mit welchem er sich (erst innerlich) zum Organ (Bild) Gottes gebären sollte, wo sodann auch die zween Geschlechtspotenzen äußerlich sich zur Androgyne verbunden haben, und das **Posse mas et foemina fieri** in ihm getilgt worden seyn würde. Aber auch nach der eingetretenen Scheidung sollte doch derselbe Gehülfe nun auf andre Weise, und nachdem sie aus des Menschen Seele gewichen war, dem Mann und Weib gegenwärtig und beiden behülflich seyn, das nicht zu Stande gekommne Gottesbild in ihrem solidairen Verband, jeder in sich aus dem Mannes- und Weibesbild wieder innerlich auszugebären, wie denn (nach Paulus) in Gott (Christus) weder Mann noch Weib ist. Diese positive Androgyneität wird übrigens um so klarer, wenn man die negative oder die in bösem Sinne ins Auge faßt, und bemerkt, daß z. B. in der Mannesseele die auch noch so tief versteckte Luciferische Hochfahrt (bei Jesaia die gerade Schlange) in der Weibesseele die listige krumme niederträchtige Schlange radical ausgeschieden werden und von ihrer Conjunction abgehalten werden müssen, damit jene Wiederherstellung des Gottesbildes möglich wird, welche auch in der Phantasmagorie der Geschlechtsliebe beim ersten Entstehen derselben sich bisweilen prophetisch anticipirt. Die Geschlechtsspaltung in der Zeitregion hält also sowohl die gute als die böse Androgyneität auf und ist schlechter als erste, so wie besser als letzte. — Am wenigsten sollte man übrigens meinen, hätte den Theologen der Begriff einer primitiven Androgyneität fremd seyn sollen, da ja Maria ohne Mann gebar, wie Adam ohne äußeres Weib hätte gebären sollen. *)

*) Ich habe bereits im 3ten Sendschreiben über den Pau-

2) Die Virtualität eines integrirten, somit gegen einen desintegren höhern Leibes, erweiset sich damit, daß jener sich zwar letzterm fühlbar macht, jedoch nur von innen heraus, wogegen eine Sichtbar- und Fühlbarmachung des erstern von außen wenigst extra regulam ist. Da übrigens in der dermaligen Nichtunion und bloßen Composition oder der Differenz der Seele und des Leibs das Gefühl beeder sich mehr oder minder paralysirt, so läßt sich ein Schluß auf die Intensität dieses Gefühls beim Eintritt dieser Union machen. Hiebei bemerke ich noch, daß wenn schon durch den irdischen Tod oder durch dessen Anticipation (in der Extase wie im magnetischen und ge-

---

linischen Lehrbegriff S. 8 zu verstehen gegeben, daß der Begriff der Androgyneität in jenem der vollständigen Einung der Ursache und des Grundes, so wie jener der Geschlechtsscheidung in ihrer Nichteinung zu suchen ist, weswegen beede in erster als genitor und genitus, in letzter als Mann und Weib sich zeigen; wohin auch M. Eckarts Behauptung zu deuten ist, daß alle Zeitlichkeit per separationem Patris et Filii entsteht und besteht. Die solarische äußre Tinctur (äußre Venus oder äußre Sophia genannt) ist doppelgeschlechtig, in Mann und Weib, in Feuer und Wasser geschieden, somit Doppeltinctur, welche aber in der ewigen Tinctur Eins sind, weil Vater und Sohn Eins sind. Im Eingang in diese innre Tinctur wird nun sowohl die männliche als weibliche Tinctur aufgehoben, weil jede ergänzt, und weil zwischen der solarischen Tinctur und der ewigen das göttliche Feuerprincipium als der feurige Cherub steht, der Mann und Weib vom Menschen abschneidet, so daß dieser durchs Feuer in Sophia eindringend, dieser eingeleibt wird. Diese göttliche im Feuer angezogene Tinctur (Sophia auch Idea genannt) muß nun freilich in der äußern Welt als solche ein Mysterium bleiben, und darf nicht exponirt, profanirt oder ausgeschwätzt werden: weil so, wie diese Exponirung auch nur durch Unvorsichtigkeit geschieht, und ein Irregenitus (ein Usah) solche berührt, sofort das dieses Heilige schirmende Gerichtsfeuer gegen selben aufflammt, und der Cherub sein äußres Leben violento seu naturali modo abschneidet, was auch jenes: non impune videbis! aussagt.

meinen Schlaf) die Tinctur (der Tincturalleib, Astralleib, Nervengeist ꝛc.) als unmittelbares Organ der Seele, welches diese auch nach Verlust des materiellen Instruments, als Imaginativum mit sich nimmt, — wenn, sage ich, die Seele hiemit in dieser Tinctur von der materiellen Bindung letzter an die Elemente und Gestirne frei wird, so wird sie darum doch noch nicht von dieser ihrer immateriellen Verbindung mit den immateriellen Elementar- und astralischen Potenzen frei, ja sie zeigt sich an diese oft nur um so enger verbunden. *) Daß aber auch schon bei einer theilweisen Entbindung der Tinctur von ihren materiellen Banden eine immaterielle Verbindung derselben mit den immateriellen Centris (der Elemente und Gestirne) eintritt, davon überzeugt man sich schon in jenen Fällen, in welchen bei völlig gesundem Leibesleben (träumend oder wachend) ein solcher Rapport durch wahrhaft spectrische Erscheinungen sich kund gibt, wovon in den Blättern aus Prevorst mehrere Beispiele sich finden.

IX.

Wenn ich in dem letzten §. die höhere Bedeutung der Menschenliebe überhaupt und insbesondere der Geschlechtsliebe in die Assistenz setzte, welche die Liebenden sich wech-

---

*) Hieher gehören die Gestirnreisen der magnetischen Schlafwachen, worüber ein Aufsatz im 7. Heft der Blätter aus Prevorst S. 122 sich in demselben Sinn ausspricht. — Es ist nämlich der Begriff eines Centralsinns im Unterschied eines peripherischen so zu deuten, daß wir im materiellen Leben mit den Peripherien unsrer Sinne nur die Peripherien der Dinge berühren, wogegen wir mit den Centren unsrer Sinne die Centra der Dinge selber im immateriellen Leben berühren.

selseitig zur Herstellung oder Restauration, somit Innwohnung des Bildes Gottes in ihnen, als eines Spontanen *) hiemit zur wahrhaften Humanität leisten sollen, so habe ich hiemit den Satz ausgesprochen, daß die Liebe nur im Bund der freien, nicht in der Verkettung oder dem Gebundenseyn der unfreien besteht, welche Freiheit sich nicht minder in der Subordination als in der Coordination zeigt, jenem gemeinen Vorurtheil entgegen, welches von keinem befreienden Dienst weiß. Frei ist aber der Mensch von andern Menschen, von sich oder seiner eignen Natur wie von äußrer, nur damit daß er das Gottesbild in sich erweckt hat, dem allein unmittelbar der absolut freie und befreiende Gott innwohnt. Welche Erweckbarkeit das Christenthum als ein allen Menschen inngebornes Talent und Genialität erklärt und dem Menschen zeigt, daß das ethische Gesetz nur darum und so lange als bloßer Imperativ auf ihn drückt, wie die Luft auf einen luftleeren Körper, als lange dieses Gesetz ihn nur durchwohnt, und er also, wie Paulus sagt, nur unterm Gesetz ist, und dieses als menschenfreundlich ihm nicht innwohnt. Sagt man aber, daß Gott die Liebe ist, so schließt diese als aus der völligen Selbstgenügsamkeit und Unverletzbarkeit Gottes hervorgehend alle pantheistischen Vorstellungen von einem Sich ergänzen desselben durch die Hervorbringung des Geschöpfs und dessen Verbindung mit sich aus, und man kann sich Gottes Liebe zum Geschöpf nicht anders denken, als das Verlangen, dieses seiner Freiheit und Seligkeit theilhaft (nicht Theil) und zum freien Zeugen derselben zu machen; denn die Liebe allein hat Respekt für Freiheit, weil sie nur in dieser lebt, und wo die Liebe weicht, tritt die Despotie ein. Alle Na-

*) Hier gilt nämlich par excellence, was Hegel vom wahrhaften Gedanken in uns sagt, als jenem, der sich selber in uns denkt, gleich einer dädalischen Figur sich als spontan in uns ablösend. — Eben so bitten wir ums Gebet, das selber in uns betet.

tur- und Gesellschaftsbande *) sind also nur darum da, nicht daß selbe zerstört, sondern in freie Bande verklärt und verwandelt werden, wie die in der Zeit frühere leibliche unfreie Gestaltung darum da ist, damit die innre geistige naturfreie Bildniß der Seele sich gebäre, und als geboren befreiend und verklärend auf die äußre Gestalt zurückwirke, und alles was sich dieser befreienden Umwandlung widersetzt, ja selbe nicht bezweckt und nicht fördert, ist vom Teufel. **) Was ich übrigens hier von der freien (befreienden) und unfreien Verbindung sage, bezieht sich auf das oben vom descensus und ascensus gesagte (1); denn der Satz, daß jeder freie descensus eine freie Suspension der integren Manifestation des Descendirenden (ein an sich Halten desselben) ist — dieser Satz fällt mit jenem der Simultaneität beeder (des Descendirenden und dessen, zu welches Gunsten dieser Descensus geschieht) in ihrer Manifestation als Zwecks zusammen. Sagt man z. B. daß der Geist nicht ohne das unter ihm seyende Wesen (Bild oder Leib) als sich affirmirend besteht, so sagt man, daß der Begriff des letztern nicht in selbes, sondern über selbes fällt, wie denn außerdem und bei der Verselbstigung des Bildes, dieses aufhört ein solches zu seyn. In so fern nun der Begriff der

---

*) Man unterscheidet gewöhnlich nicht unter Neigung und Leidenschaft, obschon jene den Willen noch frei läßt, nicht aber diese.

**) Wie selbes das Schicksal des Teufels trifft, welchem, da er sich der freien Evolution des Lichts widersetzte, dieses sich ihm zum Blitz verkehrte. — Cicero's Ausdruck: necessitate conjuncti kann nach obigem folglich so gedeutet werden, daß die äußern in so fern zwinglichen Bande die innern freien Bünde herbeiführen und selbe schirmen sollen. Was sich z. B. besonders am Geschlechts- und Familienband zeigt. Aber ein großer Theil der Menschen weiß von dieser Verwandlung und somit Sanktionirung der Naturbande nichts, und zeigt nicht mehr Verstand, als jene Affen, welche zwar an dem nicht von ihnen, sondern von den Negern gemachten Feuer sich's wohl seyn lassen, aber dieses nicht zu unterhalten verstehen.

Integrität (sey es actu oder blos conatu) mit jenem der Verselbstigung zusammenfällt, so begreift man, daß z. B. a, b, c, falls sie als constituirende Glieder von A wirklich sind, jedes derselben seine (atomistische) Egoität aufgegeben haben muß; wobei aber falls A wahrhaft über ihnen steht, jene a, b, c mit dieser Aufgabe nur eine niedrigere, unfreie, separatistische Selbheit gegen eine höhere, solidaire als Glieder und Organe von A aufgegeben haben. Wovon das Gegentheil eintritt, falls A ihnen constitutiv niedriger steht. — Woraus sich nicht nur allein der Unterschied der freien und befreienden expansiven Verbindung durch Liebe im Gegensatz der compressiven in Repulsion ausschlagenden Verkettung der Leidenschaft einsehen läßt, sondern woraus auch ein erwünschtes Licht über das tiefste Mysterium des Menschen aufgeht, nämlich sowohl über dessen Verhalten zu Gott, als von selbem abgefallen und nicht dessen kreatürliches Organ oder Bild seyend, als über Gottes Verhalten zum Menschen, als Restaurators dieses Bildes in ihm. Wenn nämlich schon das Bild sich zu dem, dessen Bild es ist, wie gesagt, wie Wesen zum Geist verhält, so kann, falls dieses Wesen sich solchem Dienst entzieht, indem es den Geist zu überfliegen strebt, sich gegen und über selbes spiritualisirend, oder einem niedrigern sich zum Bilde macht, selbes spiritualisirend — Es kann, sage ich, dessen Reelevation doch nicht anders geschehen, als damit daß derselbe Geist mit seinem höhern Wesen in dieses abgefallne Wesen eingeht, um sich mit ihm verbindend, selbes sowohl von seiner Centrifugalität, als von seinem der Mitte Entsunken- und Niedergebundenseyn zu befreien oder zu erlösen. Der Herr, sagt darum die Schrift, welcher der Geist ist, ist, Knechtsgestalt annehmend, somit seiner Herrlichkeit sich entäußernd und selbe opfernd, in den Knecht (denn seiner Kindschaft verlustig ward der Mensch Knecht) eingegangen, welches das größeste Wunder ist, was je geschah oder geschehen wird, weil dieser Eingang die Bewegung der Liebe zu

dem bereits geschaffnen war. Indem nun der Gott-Geist mit seinem unkreatürlichen Wesen in das primitiv zum kreatürlichen Bild Gottes geschaffne, aber verblichne, dem Tode heimgefallne Wesen in dieses einging und sich mit ihm verband, ist weder der Geist zum Wesen, noch das unkreatürliche Wesen Gottes zum kreatürlichen (als Homous) die göttliche Ueber-Natur nicht mit der menschlichen confundirt worden. Um aber dieses — somit das Christenthum — zu verstehen, muß man freilich über den Unterschied des göttlichen nichtkreatürlichen Wesens (welches mit Gott als dem dreipersönlichen Geist Eines obschon von diesem unterschieden und unter Ihm ist *)) von dem aus ihm geschaffnen Wesen im Klaren seyn, an welcher Klarheit es noch sehr mangelt. Wenn nämlich Gott als Geist Sich Selber nur durch Sein unter Ihm und doch mit Ihm Eins seyenden Wesen offenbar ist, so kann Er auch kreatürlich nur im kreatürlichen Wesen vollständig offenbar seyn. Da aber die Kreatur als solche oder als Wesen und als Abbild des göttlichen Wesens geschaffen war, womit jenes von diesem doch distinct blieb und bleibt, so war mit dieser Distinction die indissoluble Union des Schöpfers mit dem Geschöpf, somit die vollständige Manifestation des Erstern, im und dem letztern noch nicht zu Stand gebracht, wozu eine tiefere Fassung und ein tieferer Eingang Gottes mit Seiner unkreatürlichen Wesenheit in die kreatürliche — als der Eintritt des ewigen Sabbaths — erforderlich war. Wenn nun schon diese Union für alle ewige Kreatur gilt, so sollte sie doch unmittelbar im Menschen darum geschehen, weil selber das Schluß- und Centralgeschöpf der gesammten Kreation ist (2), und man also sagen kann, daß Gott nach seinem unkreatürlichen überall gegenwärtigen Wesen zwar im Menschen

*) Nach jenem: In Personis Proprietas, in Substantia unitas ist nämlich Gott der Geist der Geister, wie Er das Wesen aller Wesen ist.

kreatürliche Gestalt annahm (Dans sibi modum hominis) hiemit aber Seine unkreatürliche Freiheit nicht aufgab. Welche Menschwerdung, nur auf andre Weise, somit geschehen wäre, falls auch der Mensch nicht gefallen seyn würde.

1) Ich habe anderswo bemerkt, daß jeder ascensus durch eine Enthüllung (Vergeistigung, Wesen- oder Leibablegung) des ascendirenden geschieht, so wie jeder descensus durch eine Umhüllung oder Leibanziehen. In welchem Sinne Christus sagt, daß nur der in Himmel fährt, der von ihm kommt u. u. — Nur indem die Seele ihren Willengeist von sich in Gott sendet, gläubig in Gott sinnend und imaginirend, somit diesem ihrem Geist (als Gottes Bild oder Idea) nach bei Gott ist — wird ihr per descensum als Natur das gegeben, durch dessen Anziehung und Auswirken zum Leib sie sich unterhält (substanziirt), oder jene Idea in der ihr angewiesenen Region realisirt, so wie sie hinwieder als Feuer dieses Wesen aufhebt und als Opferduft in die Höhe zurück sendet. Wenn die dürre wordne Erde nicht ihre feurigen Dünste gleich als ein Gebet in den Himmel sendete, käme ihr kein befruchtender Regen herab. Darum heißt es, daß im irdischen Tode, wenn Seele und Leib sich scheiden, der Geist (Geistbild) entweder in den Himmel rückkehrt, in dem er seine Bildung empfing, oder in den Abgrund, von dem er aufstieg; und darum sagt Dante von einem noch auf der Erde lebenden, den er als Geist anticipando und als Doppelgänger bereits in der Hölle antraf. Denn dem Geiste nach ist jede Seele doppelgängig.

2) Weil der Mensch fiel, so haben mehrere ihm diese Dignität nicht als primitiv zuerkannt, da doch Gott nicht einen neuen Menschen an die Stelle des gefallnen schuf, sondern nur den bereits gefallnen restaurirte, weil die Bewegung zur Schöpfung nicht rückgängig gemacht werden kann. Es verhält sich übrigens mit dieser Vorstellung

eines neuen, nicht erneuerten Menschen, wie es sich mit jener eines neuen Christenthums verhält, über welches besonders in Frankreich und auch in Deutschland mehrere Deliramenta sich kund gaben und noch geben. Was diese Sentimentalisten von einem allgemeinen Menschenthum schwätzen, ist ja das Christenthum selber, welches keine Schuld daran hatte, daß dessen Idee so frühe wieder entstellt (particularisirt oder judaisirt) ward, daß der Aberglaube so vieles ihm angelogen, der Unglaube so vieles ihm weggelogen hat; so daß ein großer Theil der Menschen meinte und noch jetzt meint, den Aberglauben conserviren zu müssen, um den Glauben zu sichern, ein andrer Theil mit dem Unglauben zuhalten zu müssen, um des Aberglaubens los zu werden. *) Jage du aber nur den Priester und Philosophen zur vordern Thüre hinaus, so wird bald der Pfaff und Sophist (die Prétraille und Philosophaille) zur Hinterthüre wieder hereintreten — ut historia docet.

*) So z. B. hat das Aufklären im 18ten Jahrhundert wie jenes im 16ten, anstatt blos das Schlechte vom Guten chemisch zu scheiden, nur zu oft beide mit einander präcipitirt, und durch diesen Hinterhalt dem Schlechten eine Perpetuität gegeben. Aus welchem Standpunkt man auch die französische Philosophie und Revolution zu würdigen hat.

X.

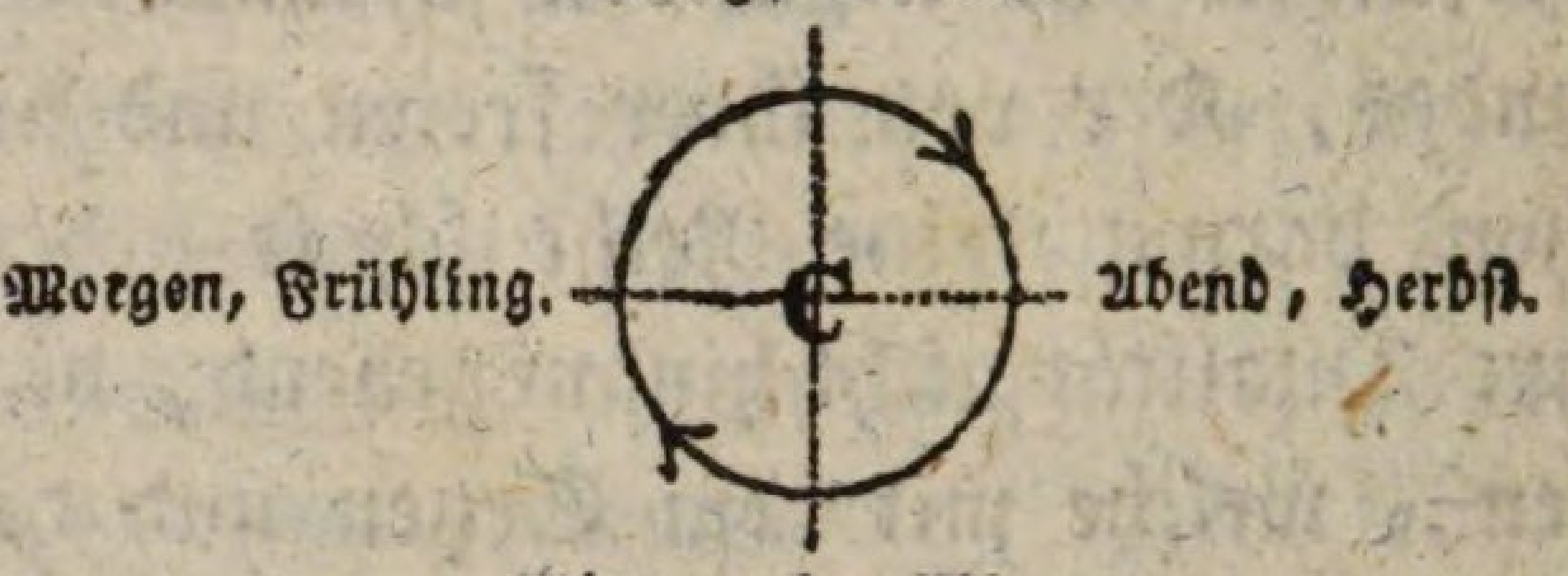
Wenn man besonders seit Newton von einer Centrifugal- und Centripetalkraft, als von einem Conflict und Widerstreit der Ursache und ihres Grundes spricht, so daß letzter auf jene comprimirend (lastend) erste auf letztern zersprengend wirkt, beede also widerwillig, statt einwillig sind, da doch beede sich nur zusammen zu verwirklichen vermögen, so fodert dieser Widerstreit selber eine Erklärung, welche nur darin gefunden werden kann, daß man sowohl das Entstehen dieser Widerwilligkeit nachweiset, als deren Wiederaufhebung und Verwandlung in Einwilligkeit. *) Nun gibt uns allerdings die Zeitwelt und ihr Wesen (die Materie im engern Sinne) das Beispiel eines solchen innern Zerfallenseyns der Ursache in ihrem Grunde, welche obschon zwinglich (gleichsam polizeilich) beisammen gehalten, doch in keine wahrhafte Verbindung eingehen, wie wir an jedem Elementargebild, z. B. am Zwist des Feuers und Wassers sehen, welche zwar im Gewächse diesen Zwist abgelegt zu haben scheinen, indem in letzterm weder Feuer noch Wasser als solche hervortreten, was aber doch bei erster Gelegenheit geschieht, womit dieses Gebilde wieder in seine Elemente zerfällt oder vergeht, indem diese von ihrem gezwungenen Verband sich wieder los machen. Weswegen man sagen muß, daß der Kaduceus (der Schlangenstab) des Mercurs (Psychopompos oder Seelenführers) diese Zweideutigkeit des Zeitwesens sinnreicher aussprach, als alle versuchte Constructionen der Materie älterer und neuerer Naturphilosophen gethan, welche entweder diesen in ihr verborgenen Zwist ignorirten, oder ihn für das normale Ver-

*) Es ist nachzuweisen, wie die in Einem Willen ungeschiedne und unentwickelte Vielwilligkeit sich erst in Differenz dieser Willen, und aus dieser in die nun vermittelte Einwilligkeit wieder führt.

halten der Ursache und des Grundes zum Behuf ihrer Manifestation hielten, und also meinten, daß die materielle Natur lediglich aus sich selber und ganz natürlich erklärbar sey. Diese Naturphilosophen konnten aber von dem Unterschied eines positiven und negativen Verhaltens der Ursache und des Grundes, oder von ihrer freien und unfreien Verbindung, schon darum keine Rechenschaft geben, weil sie über jener ihre Dualität nicht hinausgehend, die Triplicität nicht erkannten, welche mit dem Setzen und dem Eingang der Causalität in den Grund entsteht, sey es daß beede sich positiv oder negativ zu einander verhalten, weswegen man sagen kann, daß sie nicht über zwei bis zu drei zählend, auch nicht über das statische Moment der Polarität hinauskamen, weil nicht zwei sondern nur drei Termini die in sich kehrende, somit immanente Bewegung geben. (1)

1) Die immanente, spontane, keines äußern Bewegers bedürftige, somit in sich selber zu begreifende Bewegung ist die rotatorische (wie schon G a b l e r bemerkte), welche aber nicht in der Zweizahl, sondern in der Dreizahl begriffen wird (numero Deus impare gaudet). Aber sowohl das Angstleben als das freudige und freie Leben bewegen sich rotatorisch; nur daß im Ersten das über die Mitte (Centrum) fliegen zugleich wieder ein unter selbe gestürzt werden (die Hochfahrt der Fall) ist, und kein in die Mitte kommen, somit kein zu einem gemeinsamen Grund kommen in beeden Richtungen, somit auch nur ein unfreies Bewegtwerden (motus extra locum turbidus) statt findet. Wogegen mit dem Eintritt ins Centrum in die Bewegung Ruhe, in diese jene kommt; und die unfreie weil instabile Rotation in eine freie stabile sich wandelt, als ein wechselseitig sich assistirendes Kreisen nach innen als ascensus und nach außen als descensus. — Ueber diese Umwandlung der Angstrotation außer dem Centrum, in welcher sich die drei Glieder einander ver-

schlingen, und nicht sich entfalten oder unterscheiden können, und wobei es darum zu keiner Manifestation kommt — in die sich manifestirende Rotation durch Eintritt des Centrums, mag folgendes Schema



eine Erläuterung geben, in welchem sich vier Contrapunkte bemerklich machen, indem z. B. Mittags die centrifugale Strebung ihr Maximum, die Gegenaktion ihr Minimum erreicht, hiemit aber eben wieder zu wachsen, die erste abzunehmen anfängt, bis umgekehrt erstere Mitternachts ihr Minimum erreicht, wogegen in Abend und Morgen beede in die Gleiche treten. — Noch bemerke ich hier, daß wenn man die Bewegung als Sucht nach Ruhe begreift, so muß man diese als Sucht oder Verlangen nach Bewegung begreifen, und es ist also eben so falsch, sich eine primitive Ruhe, welche an sich bewegungslos wäre, vorzustellen, als eine primitive Bewegung, welche an sich ruhelos wäre. Wie man sich keine Einheit denken kann, die sich nicht zu vermannichfaltigen, keine Vermannichfaltigung, die sich nicht zu einen suchte. Wird darum die Zeitbewegung als eine in sich ruhelose (nicht in sich rückkehrende, somit gegenwartslose) begriffen, so kann sie auch nicht als primitiv, als für sich permanent und selbstständig, ohne Anfang und Ende gedacht werden.

XI.

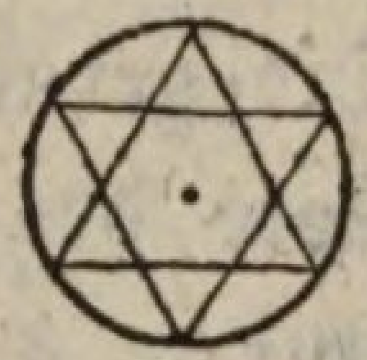
Wir haben bisher Ursache und Grund vorzüglich nur in ihrem einfachen, weniger in ihrem wechselseitigen Verhalten (als in ihrer Solidarität) betrachtet, welche Wechselseitigkeit aber leicht erkannt wird, indem, wenn, wie gesagt, die Ursache in ihren Grund eingeht, dieser hinwieder in jene eingeht, und so wie die Ursache den Grund, dieser jene affirmirt. In welchem Sinne (in der Schrift) der Sohn vom Vater sagt, daß Er im Vater wie dieser in Ihm sey, und daß sie darum beede Eins seyen; — so wie in demselben Sinne S. Martin sagt: qu'il n'y a pas un être qui ne soit chargé d'engendrer (manifester) son père, weil alle Einung durch einen wechselseitigen Eingang bedungen ist. Wie denn Gründen das sich auf Einmal nehmen oder als Eines fassen, und der Grund die als Eines gefaßte Causalität ist. Wie nämlich die Causalität sich als Centrum (Grund) setzt und sich in dieses setzt, hebt sie sich in letzterm auf und dieser besitzt sie, so wie hinwieder das Centrum sich in der Ursache aufhebt und diese jenes besitzt. Und wenn man darum das Centrum als die Mitte der ihr innerlichen und äußerlichen Causalität begreift, so ist hinwieder das Centrum als der Causalität zugleich äußerliches und innerliches zu begreifen. Der Begriff der vollendeten Manifestation als Production schließt aber, wie wir vernahmen, jenen der sich Gleichsetzung (A=A) des Producens und Producirten ein, weswegen also auch diese Gleichsetzung (der Ursache und des Grundes) wechselseitig zu nehmen, und welcher Begriff der Gleichsetzung als der eines wechselseitig sich bedingenden Ruhens und Wirkens kein andrer als jener des Sabbaths ist. Indem nämlich, wie wir gleichfalls vernahmen, die Causalität nur mittelst ihrer sich Unterscheidung in die productiven Factoren effectiv wird, so ist das gemeinsame Product der letztern als ihr Ziel und

Ruhestätte zu betrachten, weil sie in selber wieder sich in ihrer Unterschiedenheit (somit Wirksamkeit) erneuern, oder von der Einheit wieder gewirkt werden, welches wechselseitige Ruhen und Wirken man auch als ein wechselseitiges sich Alimentiren (substanter) und das Aliment zum Leib oder Bild auswirken begreift. *) Was übrigens nur auf andre Weise von der immanenten als von der emanenten Manifestation gilt (welche letztre auch die Hervorbringung im engern Sinne heißt), wie schon aus dem ersten Kapitel der Genesis erhellt, in welchem die Vollendung kreatürlicher Manifestation nach ihren Momenten als im Sabbath vollendet dargestellt wird, welche Manifestation indeß nur als Nachbild einer nach denselben Momenten sich ewig vollendenden, ewig in und aus sich kreisenden immanenten und nichtkreatürlichen Selbstmanifestation Gottes als der Manifestation par excellence oder dem Original derselben begriffen werden kann. Hat man aber den Begriff des Sabbaths richtig gefaßt, hat man sich ferner aus dem Gesagten überzeugt, daß und wie jede Causalität in ihrer Bewegung zur Manifestation sich triplirt, oder daß der Exponent dieser Bewegung die Dreizahl ist — und hat man endlich die jede vollendete Manifestation bedingende Duplicität der Causalität somit auch des Grundes gleichfalls nach dem Gesagten eingesehen, oder daß die Ausgleichung der innern und äußern Manifestation nicht unmittelbar (als A = A) sondern nur mittelbar durch Aufhebung einer Ungleiche oder Differenz (A = Nicht-A) geschieht, und daß diese Gleichsetzung nur durch das was Substanz oder Leib

---

*) Wer mich isset, sagt Christus, d. h. wer in mir ruht, mich in sich wirken läßt, der ist in mir, und wer für mich wirkt, in dem bin ich. Wir sind, sagt Paracelsus, was wir essen, und essen was wir sind. Wie sich nun Christus das Lebensbrod der Welt nennt, so sagt Er, daß der Vater Ihn speise, oder daß Er im Wirken des Vaters in Ihm ruhe, so wie dieser in Seinem Wirken.

heißt, zu Stand kommt *); — so hat man sich auch bereits davon überzeugt, daß der Exponent jeder vollendeten Manifestation die doppelte Dreizahl d. i. die in der Siebenzahl sich vollendende Sechszahl ist, daß sohin das bekannte Schema



für erstere gilt, und die Philosophie keine genügende Lehre von Ursache und Grund zu geben vermag, falls ihr der Begriff vom Sabbath oder dem Septenar wie bisher fremd bleibt. **) Der Begriff des Sabbaths sagt aber nichts anders, als daß die Vollheit des Seyns in seiner Siebengestaltigkeit inne steht.

Nur im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß die sogenannte Quadratur des Zirkels nichts anders sagen will, als die völlige Aufnahme oder Aufgehobenseyn des letztern im Quadrat (als cadre von quadrer) so wie dieses in jenem, d. h. der Ursache im Grunde u. u. — Wie auch schon in 1. des X. §es bemerkt ward, daß ohne

---

*) Der Künstler (Poeta) ruht in seinem Werk (welches Ruhen das Wohlgefallen heißt), d. h. er findet und schaut sich in ihm, als in einem Nicht=Ich, welches doch nur sein zweites Ich ist. So lange man sich aber das Werk nicht vollendet denkt, kann man nicht sagen, daß der Künstler in selbem ruht, vielmehr besteht seine Unruhe eben darin, daß er die Ungleichheit (das Nicht=Ich) im Produkt aufzuheben strebt.

**) Wenn man mit dem Begriff des Sabbaths jenen des Ruhens verbindet, so sahen wir, daß nur in einem Wirken oder Wirkenden ein Ruhen möglich ist, so daß z. B. die einzelnen Faktoren (Ministri) im Centralwirker ruhen, so wie dieser in jener ihrem partiellen Wirken. So sagt Christus selbst von einer Ruhe des bösen Geistes, welche er im Menschen wenigst sucht, weil er in ihm jene Sünde auszugebären oder zu vollbringen hofft, an deren Vollbringung er gehemmt ward.

Eintritt des Centrums als eines bestimmenden keine Bestimmtheit und Orientirung im Kreise oder in der Rotation statt findet. Denn die Rotation, für sich oder abstract gefaßt, ist nur immanentes Fallen, somit das Gegentheil des Grund oder Bestand gefaßt oder gewonnen habens. Die gerade und die krumme Linie sind darum die Symbole des Geistes (in seiner Normalität) und der Natur.

XII.

Hat man den Exponenten der Manifestation gefunden, so hat man auch das Princip der Spezifikation derselben gefunden, weil die Zahl des Exponenten der Zahl der Faktoren (Glieder, Qualitäten) des Manifesten entspricht, deren jeder an dem gemeinsamen Gewirk oder Gebilde Antheil hat, und welche zwar in ihrem relativen Dominium wechseln, jedoch sich nicht trennen können. Wenn darum schon eine dieser Qualitäten (Quellen) die andern überherrscht, oder in der Manifestation und der gemeinsamen Substanz vorherrschend wird, so wirken doch die andern mehr oder minder verborgen mit, so wie jede Qualität in ihrer Manifestation wieder dieselbe Siebenzahl als Exponenten ihrer Ausbreitung hat. Und da alle diese Faktoren wieder in dieselbe Substanz zusammengehen, so begreift man hieraus die Möglichkeit einer Verwandlung, Umbildung oder sogenannten Transsubstantiation, welch letzter Begriff indeß weder mit jenem eines Ersten Entstehens noch mit jenem des Vergehens der Substanz zu vermengen ist. — Indem ich nun den Standpunkt aufgestellt habe, von welchem aus allein das Hauptproblem der Natur- und Geisteslehre, nämlich die Auffindung des Princips ihrer Specification gelöset wer-

den kann, will ich nur kurz die Hauptmomente bemerklich machen, auf welchen der Versuch des **Philosophus Teutonicus** beruht, jenes Problem zu lösen, worin indeß dieser Forscher keinen Vorfahrer und bis jetzt keinen Nachfolger hatte.

J. B. geht, wie bereits bemerkt worden, in seiner Theorie der Manifestation des verborgenen Seyns (im Unterschied sowohl des innerlich als äußerlich offenbaren Seyns) von der Einsicht aus, daß unmittelbar keine Offenbarung oder Entdeckung weder der Einheit, in welcher die Vielheit, noch der Vielheit, in welcher die Einheit verborgen ist, statt findet, sondern daß jene unmittelbar nur aus einer Verdeckung (Involution, Einschließung, Verwickluug und Verwirrung oder Differenz sowohl des Einen mit dem Vielen als dieses unter sich) hervorgeht (ohne daß jedoch in der normalen und integren Manifestation, diese Differenz aus ihrer Latenz sich erhebt, und als solche sensibel oder Etwas für sich seyn will, indem sie nur der Wecker zur Manifestation seyn soll), weil in der Weite unmittelbar kein sich Finden, Offenbaren und Aussprechen ist, wenn selbe nicht erst sich zusammen nimmt oder in die Enge tritt, und weil jede Gliedrung wie gesagt nicht unmittelbar aus einer Indifferenz, sondern aus einer Differenz hervorgeht, so wie sie unmittelbar wieder durch diese zurück geht. *) Sonach

---

*) Die Identität der Geburts= und Todesangst hätte längst die Philosophen davon überzeugen können, daß diese Differenz nur darum das Ende der Geoffenbartheit des Seyns ist, weil sie der Anfang dessen Entstehens und das Radical dessen Bestehens ist, so wie daß dieses Radical nur dann als solches hervortritt, wenn es aufhört nur solches zu seyn, wenn nämlich die Einstimmung der innern und äußern Manifestation gehemmt wird, deren unentschiedner Conflict eben diese Differenz ist. So z. B. unterscheidet J. B. die innre Selbstoffenbarnng Gottes außer der ewigen Natur in der Majestät als Einheit von dessen Manifestation in der ewigen Natur als Dreipersönlichkeit. —

sind immer zween Momente zu unterscheiden, jener der Involution und jener der (doppelten) Evolution oder Revelation, so wie ferner zu erkennen ist, daß der erste Moment nicht unmittelbar in den zweiten übergehen und in diesen sich verwandeln kann, wenn nicht in das zu manifestirende Involut ein evolvirendes, aufschließendes, entwirrendes und unterscheidendes Princip oder Agens eintritt oder in ihm aufgeht, welches als den Revelator J. B. das Wort nennt, und welches in und aus jenem als der Wurzel und dem Centrum der Natur (als dieser ihr Anfang nicht als ihre Vollendung) als einem für sich verschloßnen (sich crispirenden) geboren werdend (1), von diesem sich unterscheidend und mit ihm immiscibel, zwar über selbem steht, aber eben in selbes rückwirkend und descendirend ihm die Hülfe gibt (denn alle Hülfe kommt von oben), und das Vermögen der Evolution und der in Latenz Setzung der Differenz, womit der in diesem Involut verborgen gleich dem Samen in der Erde gelegte Inhalt (das Kleinod der Seele wie J. B. sagt) zum Vorschein oder ans Licht kommt. Wir können diesen Prozeß schon bei jeder innern Gedankengeburt bemerken, in welcher stets eine Trübung oder Verfinsterung, Bewegung und gleichsam Fermentation *) des Geistes vorgeht, bis das Wort (Revelator) in dieser Trübung in uns geboren oder uns gegeben wird, welches den Hervorgang des Gedankens bedingt, womit nebenbei die Flachheit unsrer gewöhnlichen psychologischen Vorstellungen sich zeigt, welchen das Wort nur als Gedankenzeichen gilt. J. B. wieß aber dieselben Momente in der Begierde als solcher nach, indem das stille Sehnen (die Lust der Offenbarung) als ein Affekt oder Inficirtheit des Willens, macht, daß dieser als begehrend, aktiv selbes in sich zu fassen, zu bestimmen und festzuhalten, hiemit einzuschließen strebt, hiemit aber sich nur

---

*) Die Worte: Begierde, Gier, Gyratio und Gähren haben dieselbe Wurzel.

selber einschließt und in den Widerspruch seines Bestimmt- und Unbestimmtseyns, somit in die finstre Angst seines weder Aus- noch Einkönnens und doch Ein- und Aussollens sich einführt, als in eine innre Entgründtheit, aus welcher er sich nicht unmittelbar selber erheben, wohl aber die ihm gereichte Handhabe des ihn dieser Abgründigkeit Entthebenden erfassen kann, und womit dieser Wille oder Wollende aus seinem ersten Moment der involvirenden Differenz in jenen zweiten seiner vollendeten Manifestation tritt, und seinen Sabbath feiert. Wenn nun schon, wie gesagt, J. B. indem er die einzelnen Momente dieses Revelationsprozesses als Gestalten (Species oder Facies) der Natur beschreibt, wiederholt erinnert, daß keine derselben die erste, zweite, dritte u. s. f. ist, und selbe nicht begrifflos nach einander herzählbar sind *), indem jede Gestalt alle übrigen, diese wieder jede Gestalt voraussetzen, wie denn jede in ihrem eignen Wirken nur im Wirken der andern ruht — so unterscheidet doch J. B. bezüglich auf die Normalität und Abnormität dieses Prozesses diese sieben Gestalten so, daß er die ersten drei Gestalten (welche er den Feuergrund nennt) für sich und zusammen nimmt, sodann aber solche in ihrer Verbindung mit der vierten Gestalt (im Aufgang des Feuers als Blitzes) wieder von den drei folgenden als abermal in eine Einheit zusammengehenden unterscheidet. Und zwar so, daß, falls wie immer der normale Verband des Zusammenwirkens aller sieben Gestalten oder Momente in einem Seyenden gehemmt (interceptirt) würde, die ersten vier Gestalten (die Pythagoräische Tetras oder Fons naturae) geschieden und außer der Offenbarung der drei übrigen in einem solchen Seyn sich kund geben würden, womit aber dieses Seyende

---

*) Ich werde bei einer andern Gelegenheit zeigen, daß selbst die Exposition der Siebengestalt von J. B. darum mangelhaft blieb, weil er nicht von der Mitte (der Vierzahl oder dem Feuer) zu zählen anfing, nach beeden Richtungen.

im Zustand des Festgehaltenseyns in seiner arretirten Manifestation, hiemit aber in seine Tantalische Abgründigkeit (Abymation) sich verfallen befinden und empfinden müßte. Da nun aber nach J. B. Darstellung eben in dieser vierten Gestalt als im Feueraufgang, d. i. im Durchbruch und ersten Eintritt (gleich einem Einblitzen) des Seyns in seiner Freiheit und Unbestimmtheit in seine noch abstracte Bestimmtheit — somit als in der Pforte zwischen beeden — das was bis dahin nur erst Wille ist, seine Verselbstigung als Geist gewinnt (denn aller Geist urständet im Feuer), — so sieht man, daß der Geist in seinem Urstand nothwendig in bivio steht *) zwischen seiner Viergestaltigkeit als Anfang und Wurzel seines Seyns und zwischen seiner Siebengestaltigkeit als Vollendung und Krone desselben (Finis coronat opus). — Man sieht aber auch ferner ein, daß wenn schon dieser Geist bereits in seinem Urstand über seiner Viergestaltigkeit (als seinem eignen Abgrund oder Untiefe) im Lichte der drei folgenden Gestalten steht, dessen Bestand in letztern doch noch nicht fixirt, weil jener Abgrund in ihm noch nicht geschlossen, seine Relabilität in ihn somit nicht getilgt ist. Wie denn der (kreatürliche) Geist die gesonderte Sollicitation zum Wiedereingang in seine finstre Matrix eben so gut inne wird, als jene zur Tilgung dieser Sollicitation und zur Affirmation jener der Lichtmatrix. Wie aber der Geist für die Eine sich entscheidet, sie also für sich öffnet und von ihr umschlossen wird, schließt er sich von der andern aus. Denn hier gilt par excellence, daß man nicht zween Herren dienen kann, wohl aber Einem muß. J. B. beruft sich

*) Die hier bemerklich gemachte Bedingung zur Verselbstigung des Geistes spricht in Wallensteins Tod Max richtig aus, indem er sagt:

— Zum erstenmale heut' verweisest du
Mich an mich selbst und zwingst mich, eine Wahl
Zu treffen zwischen dir und meinem Herzen!

nun mit Recht auf das Gewissen oder Wissen des Menschen, um diese doppelte Sollicitation in ihm und um sein Vermögen sowohl in jene seine Abgründigkeit zurück imaginiren zu können, als in die ihn verlockende Maja (als in das magnetische Ziehen seiner Untiefe) als vorwärts in die ihn erhebende Maja, als in die Liebe, in die sich ausbreitende, aussprechende Freude und die Fixation oder Einverleibung seines Seyns in die Einheit, als Gemeinsamkeit des Seyns, welches die drei Gestalten der Lichtregion sind. (2) Im letzten Fall wirft aber der Geist nicht etwa seine Tiefe (Viérgestalt) weg (wie Hegel von einem Fallenlassen der Natur spricht), sondern er subordinirt nur ihr Wirken dem zweiten Ternar, und er wird hiemit frei (nicht los) von jener Viergestalt. Wogegen er in diese zurückgehend, um seine absolute Egoität (das sogenannte göttliche Ich der neuern Philosophen) zu begründen *), doch eben so wenig los wird von der obschon ihm nun verborgnen Einwirkung der letzten drei Gestalten, welche sein Streben sich in den ersten vier Gestalten zu verselbstigen, zu ergänzen und gleichsam etwas ganz Apartes zu seyn, als Tantalische Impotenz festhalten, womit denn ein solcher Geist sich wahrhaft unselig und unglücklich findet, und zwar in einem richtigern Sinn, als Hegel das Seyn des nichtintelligenten Thiers ein unseliges nennt, als ob die Nichtintelligenz sowohl die Seligkeit als Unseligkeit nicht ausschlösse!

---

*) Es ist nämlich nicht wahr, „daß der Mensch aus seinem Verlorenseyn in die Natur sich in sich sammelnd zum Selbstbewußtseyn erwacht" — wenn man hiemit seinen primitiven Urstand meint, wo also weder von seinem Verlorengegangen-seyn die Rede schon seyn kann, und noch weniger von einem sich selber wieder sammeln können, welch letztres eben so wenig vom gefallnen Menschen gesagt werden kann.

1) J. B. setzt den Aufgang dieses Revelators in die sechste Gestalt, als die Geburt des Sohns in der Natur — „denn in des Sohns Centro, sagt er, wird der Glanz (wie Laut) aus des Vaters Natur geboren, welcher gar ein freundlich Begehren ist, als nämlich den strengen Grimm in sich ausbreitende Liebe, die Differenz in Eintracht, die Quaal und die Armuth des Hasses in das Wohlthun und Reichthum der Liebe, die Finsterniß in Licht, die Stummheit in Rede rc. rc. zu verwandeln; was auch das Wort: barm- (warm) herzig ausdrückt. Dieser Revelator stand in des ersten Menschen Seele bereits offen, und der Mensch konnte und sollte durch Einführung seines Willengeistes in dieses Licht-Centrum oder Lichtgrund solches in sein ewiges Natur-Centrum, in welchem die Seele steht und stehen bleibt, einführen, damit der Lichtgeist aus diesem Wort im Menschen ausginge, wie selber ewig in Gott ausgeht. Als nun aber der Mensch seinen Willengeist, nicht zwar wie Lucifer unmittelbar in sein Natur-Centrum, sondern ins Centrum der Zeitwelt abwandte und sich hiemit den Revelator seiner Seele verschloß, so führte Gott selbst jenen wieder in seine Seele ein, welche Einführung und Eröffnung in Christi Seele durch dessen Tod und Himmelfahrt vollendet ward in Einer Seele für alle. So daß derselbe Revelator nun als göttlicher Funke in jeder Menschenbrust liegt, und es nur am Eingehen des Willengeistes in diesen Funken liegt, um ihn zur innern Flamme zu erwecken, auf daß der Geist aus solcher in Erleuchtung, That rc. wieder ausgehe, von welchem Ausgang am Pfingstfeste in den Jüngern der Anfang gemacht ward, somit auch jener des Evangelium des Geistes. Wer nun von dieser **praesentia realis** des Revelators in sich wie in j e d e m Menschen, wer von diesem heimlichen Eingang und Ausgang nicht weiß und selben nicht inne geworden ist, der weiß nichts vom Christenthum, da übrigens unläugbar nicht alle Menschen diesen göttlichen Fun-

ken in sich erwecken, sondern von Anbeginn des Menschengeschlechts an, diese Menschen immer in zween Partheien sich scheiden, deren eine sich jenem göttlichen Funken immer mehr zu, die andre immer mehr von ihm abwendet, so ist es eine flache Sentimentalität und ein unphilosophischer Chiliasm, wenn man behaupten will, daß diese innre Scheidung der Menschen noch in dieser Weltzeit aufhören würde, oder daß, wenn schon unter andern Formen, die Inhumanität jener mit ihrer Humanität nicht gleichen Schritt hielte, d. h. das Nicht-Christenthum mit dem Christenthum, weil das Christenthum Menschthum ist. — Wenn aber die Menschen es sonderbar finden, daß ihr ethisches Leben wie ihr ethischer Tod an einem so subtilen Gemüthsprozeß hängt, als der eben angezeigte, so müssen sie es noch sonderbarer finden, daß selbst ihr materielles Leben an einen eben so subtilen Prozeß — des Athmens — hängt.

2) Diese Sollicitation der Untiefe ist als primitiv keineswegs böse, weil ohne sie keine freie Negation, also auch keine Schließung der letztern, folglich auch keine Confirmation in der Lichtregion möglich wäre. Man kann also diesen magnetischen Zug, falls er noch nicht kreatürlich geworden (wie z. B. bei Lucifer vor seinem Fall), nicht eine Versuchung zum Bösen nennen, so wie selber an sich nicht-intelligent ist.

XIII.

Die Philosophen sprachen zwar von je von Finsterniß und Licht, aber sie vergaßen das Feuer, aus welchem allein beede und zwar in ihrem solidairen Verband zu begreifen sind. J. B. wieß nun im Feuer eine Duplicität der Aktion nach, indem selbes in den ersten drei Gestalten sich als unfaßlicher, blendender, präcipitirender und verzehrender schreckhafter Blitz oder Blick kund gibt, wogegen selbes seine Macht den drei letzten Gestalten eingibt. So sehen wir in der universellen wie in jeder partiellen Natur, daß alles Leben im Blitz aufgeht, so wie selbes im Blitz (convulsivisch) wieder entweicht, und wir sehen, wie alles was die freie, darum ruhige Evolution des Lichts hemmt, den rächenden Blitz (gleich als den weltrichtenden und scheidenden Elohim oder den Cherub mit seinem Flammenschwerdt vorm Paradiese) aus demselben Licht sich hervorruft. Denn das Licht, sagt Tauler, brennt nur den, welcher mit Finstermateria selbem naht; von demselben Licht geht die peinliche Verfinsterung (Blendung) des unreinen Auges wie die wohlthätige Erleuchtung des reinen Auges aus, und das Nahen demselben Gott setzt den Einen in die Hölle, den andern in den Himmel. — Man hat sich folglich vor jenem Irrthum zu verwahren, welcher den Blitz nur als einen vorübergehenden Lichtblick begreift, und nicht in ihm den absoluten Herrn der Natur, als den alles von innen auflösenden (als Schreck, Percussio und Decussatio, weswegen Ignis und crux dieselbe Bedeutung haben) anerkennen. So wie man sich vor einem zweyten, eben so allgemeinen Irrthum zu verwahren hat, welcher diesen Blitz nicht als aus dem Licht selber hervorgehend begreift, nämlich als terror lucis, und seine Negativität nicht als gegen die Negation des Lichts und dessen Begründung gerichtet erkennt. Was nämlich das Licht zu negiren oder zu entgründen strebt, muß sich selber

als Licht zu poniren und zu begründen bestrebt seyn, welch letztre Begründung der Blitz eben aufhebt. Fundatio (et productio) unius sunt non-fundatio (et destructio) alterius. *) Woraus denn abermal erhellt, daß derselbe feurige Geist, welcher seinen Finstergrund mit seiner Feuermacht beherrscht, der Lichtbegründung in sich dient und dienen soll, was man nur versteht, wenn man weiß, daß die Kreatur als partieller Wille unmittelbar in diesen seinen Naturgrund ein- und aus ihm als von ihm freier Geist aus, nämlich in die Lichtregion geführt ward, wobei es noch immer in seinem Vermögen blieb, diesen seinen entzündenden Feuerhauch in die eine oder andre Region einzugeben, und sich hiemit zum Photophoben finstern verbrennenden Feuergeist oder zum wohlthätigen gebenden Lichtgeist zu gebären. In den Naturgrund, somit gegen ihre Bestimmung eingeführt, gibt sich diese Feuermacht als Zorn in der Natur kund, weswegen die Schrift sagt, daß so wie jener Licht- und Liebefunken im innern Menschen wieder rege wird, selber diesem im äußern Menschen brennenden Zorn den Kopf zertreten d. h. der entzündeten Naturwurzel die Feuermacht wieder benehmen will, womit die Seele sowohl von der Tantalischen Aufsteigenssucht als von der Versinkenssucht (von Hochfahrt wie Niederträchtigkeit) befreit wird, welch letztre an jene (gleich dem Stein des Sisyphos) gekettet ist. Eben darum nennt J. B. die nicht (durch den Eingang des feurigen Geistes in sie) entzündete Naturwurzel den uner-

*) Dieses zeigt sich in jedem Lichtgeburtsprozeß, in jeder Region, indem solcher durch die Erzeugung des Photogene und Hydrogene (Oels und Wassers) zugleich bedungen ist (wenn schon die Chemiker dieses noch nicht erkennen und darum unter Hydrogene nur das Photogene verstehen). Das Wasser sagt aber in seinem Urstand und Bestand immer eine Despiritualisirung und Depotenzirung des Skotogene aus. — So löscht die Thräne der Reue zugleich den kalten Brand des Hasses und entzündet die wärmende Liebe.

weckten Wurm des Lebens, so wie die der Feuermacht wieder verlustig wordne den wieder getödteten Wurm; wie sich denn diese Entzündung mit jener im organischen Leben vergleicht, wenn das vegetabilische insensible und selbstlose Wirken abnorm in ein animalisches, selbstisches und sensibles sich erhebt, und hiemit umgekehrt letztes in jenes herabsinkt.

Wenn Hegel mit Recht den Begriff der „Aufhebung" in die Philosophie einführte, so sprach er hiemit den Satz der Vermittlung der Begründung der positiven Manifestation des Seyns aus, welcher Satz aber nichts anders sagen will, als daß jede Begründung einer positiven Manifestation a nur durch die Entgründung oder zu Grundhaltung, folglich durch die Occultation einer negativen Manifestation b bedungen ist. Und zwar nicht so, daß man b an sich oder constitutiv als einen feindlichen Gegensatz betrachtet, von dem sich los zu machen und welcher zu tilgen wäre (wie z. B. Hegel von einem Abfall als Fallenlassen der Natur spricht), sondern so daß b hiebei (als Untersatz) in seinem untergeordneten Wirken gehalten und nur sein selbstisches Wirken occult bleibt, welches letzte, weil b hiezu doch nicht fähig ist, nur zur Tantalischen negativen Manifestation es zu bringen vermag. Da nun nach dem Gesagten die Begründung der positiven Manifestation in der Einstimmigkeit der Aktion der Ursache, des Grundes und des Ausgangs begriffen wird, so muß die Entgründtheit der negativen Manifestation durch eine nichteinstimmige, sich wechselseitig negirende und doch immer wieder erneuernde Triplicität begriffen werden, welche negative Triplicität J. B. das Centrum naturae und das verborgne Naturrad nennt, welches somit als constitutiv in jedem Seyenden, als gleichsam die verborgne Unruh anzuerkennen ist, so wie daß eine solche permanente Entgründtheit (als immanentes Fal-

len, Steigen und Sinken) nicht ohne die Permanenz eines Entgründers begriffen wird, welchen wir im Blitz nachwiesen; dessen Funktion es also ist, jene drei ersten Gestalten in ihrem Conflict zu erhalten, und sie in der Normalität der Manifestation nie zur Wesentlichwerdung kommen zu lassen, woraus sich auch der **Horror vacui** dieser in einem Seyenden erweckten Abgründigkeit begreift, und daß jedes Seyende unmittelbar in seine eigne Hölle stürzt und von dieser als dem Rachen (Drachen) verschlungen gehalten wird. Denn das Wort Hölle von Hohl drückt eben nur die absolute Negativität oder Subjectivität dieser Manifestation aus, von welcher Dreiuneinigkeit, falls selbe abnorm erweckt wird, der dreiköpfichte Cerberus bereits ein richtiges Symbol gab. *)

XIV.

Aus unsrer gegebnen Exposition des Begriffs des Grundes oder der Begründtheit der Manifestation (als Hervorgebrachten) fanden wir uns somit auch in Stand gesetzt, den von Theologen und Philosophen noch keineswegs klar gemachten Begriff der Entgründtheit oder Abymation des

*) Der Satz: aequalia sunt inter se, quae aequalia sunt eidem tertio: sagt, daß die Ursache mit ihrem Grund sich von selbem unterscheidend gleich setzt (A = A), indem beede sich einem dritten von beeden ausgehenden, sich von selbem unterscheidend gleich setzen. Aber diese Triplicität affirmirt sich doch nur damit, daß alle drei sich wieder ein gemeinsam von ihnen ausgegangnes gleich setzen, was inverso sensu auch von der dreiuneinigen oder negativen Triplicität gilt. — Worauf auch die Einsicht beruht, daß mit der Vierzahl der Regreß in die Monas eintritt.

Seyns richtig zu fassen, und den noch allgemein herrschenden Irrthum zu vermeiden, welcher diese Abymation (zu Grundgegangenseyn) für absolute Tilgung des Seyenden nimmt. Wir vernahmen aber, daß eine solche Begründung nur durch eine ihr entsprechende Entgründung entsteht und besteht, welchen Anschein eines Verlustes als einen wahren Gewinn bedingend, ein älterer französischer Schriftsteller (Verfasser der Schrift: **Mystère de la croix**) richtig mit den Worten aussprach:

— Sed quidquid in igne
Deperdes, ingens hoc reputato lucrum!

falls nämlich das Holz (Feuermaterial) sich dem Feuer (Feurigwerden) entzöge, sich aus dem Feuer heraushaltend und gegen selbes affirmirend, so bliebe selbes (gleich dem unverbrennlichen Stein) in seiner finstern ängstlichen (weil doch dessen Aufhebungs-Sollicitation des Feuers (als Grimmes) sich nicht zu erwehren vermögender) Coagulation. Uebergibt sich es aber (gleichsam resignirend) dem Feuer, so macht dieses selbes (das Holz) von der solches in der Coagulation haltenden strengen Macht frei, indem es die Materie oder Substanz des Holzes der Aktion der letztern unfaßlich und unhaltlich macht. Eben aber in diesem Entwesentlichtwerden, Entwerden und Vergehen (Sterben) oder Entsinken dieser coagulirenden Macht und Region, wird das Entsinkende von einer andern (dieser letzten innerlich und höher stehenden) Macht und Region aufgenommen und in selber erhoben, die es im Feuer in sich zieht in selbe imaginirend, und was in der ersten Region ein Nichts geworden, wird in der zweiten ein Etwas, so daß das Aufgehobenwerden das Unter- und zu Grund gehen in der Einen Region, das Aufgehen, Erhobenwerden und Begründetwerden in der andern bedingt. Man kann es darum wohl nicht als einen Scharfsinn an jenen, besonders deutschen Philosophen rühmen, welche noch immer die Feuerlehre des **Philosophus Teutonicus** oder dessen Trilogie von Finster, Feuer

und Licht, als alle Offenbarung des Seyns bedingend, ignoriren, und etwa mit dem naturphilosophischen Dualism von Finster (Schwere) und Licht (Leichte) ohne Feuer auskommen zu können meinen. Und kann man denn jene drei Kategorien oder Seynsweisen jedes Existirenden, nämlich dessen Beängstigung, Verfinsterung und Schwere — dessen Zorn — und dessen sich ausbreitendes Licht- und Leichtseyn sich begreiflich machen, wenn man die Solidarität dreier Anfänge des Wesens verkennt, oder daß jedes Daseyende in diesen dreien nicht nach und neben einander, sondern in einander bestehenden constitutiven Regionen (Bezirke oder Regimente) sich in sich selbst unterschieden befindet. So daß also in der Normalität der Relation dieser drei Regimente, und folglich seines Offenbarseyns, das Finsterprincip des Seyenden dieses nicht verfinstert, weil seine Aktion ihre Sphäre nicht überschreitet, wogegen man ja von der Lichtaktion selber sagen müßte, daß sie nicht gut sey, falls sie per hypothesin ihre Sphäre überschreitend in jene der Wurzelaktion eindringen könnte, diese, hiemit aber das Gewächse selber zerstörend. (1)

1) Jedes Gewächs (sey es gut oder nicht gut) geht nämlich zu Grund, falls seine Wurzel exponirt oder der Wurzelregion entsetzt hiemit selbes zerstörenden Mächten preisgegeben wird. Das Wort: Cultur deutet darum die Bedeckung mit Erde an, und der Begriff des Schirmens und Bewahrens fällt darum mit jenem des Bedeckthaltens zusammen. „Ich bedecke und bewahre.“

XV.

Wenn schon der aus unsrer Exposition der Abymation sich ergebende Begriff eines **Periculum vitae** der Kreatur (in so fern diese die Möglichkeit in sich noch birgt, diese Untiefe in sich zu öffnen) ein schreckhafter ist, so ist er darum doch nicht weniger unabweisbar. Und besonders sind die Theologen irrig daran, wenn sie ohne einen Begriff von einem solchen zu Grunde gehen zu geben, doch jenen eines Erretters aus dieser Gefahr (eines Welterretters) geben zu können meinen, weshalb denn in der Regel ihr Reden von einem solchen Erretter bei den Menschen so wenig verfängt, als etwa der Zuspruch eines Arztes an jenen Kranken, der seine Gefahr nicht kennt. Wie denn die in den Gliedern sich verbreitet haltende Schlange nicht getödtet werden kann, bis es gelingt sie zu nöthigen, sich aus dieser Ausbreitung gegen den auf sie gemachten Angriff zu behaupten, womit sie aber sich manifestirend eben nur es möglich macht, auf den Kopf getroffen zu werden. *) — Wenn übrigens schon viele Philosophen behaupten, daß es **in rerum natura** keinen Widerspruch gibt (wonach es keine Angst und keinen Schmerz des Lebens gäbe), so ist doch das **Principium contradictionis** nicht mit dem effectiv wordnen Widerspruch zu vereinerleien, weil, wie gesagt, in der normalen Manifestation jenes **Principium** immer nur solches bleibt, als **in actu primo** und nicht **in actum secundum** (wie die Scho-

---

*) So wie z. B. die Eine elektrische Potenz von ihrer Hülle frei und centralwirkend wird, so ruft sie in Wesen, die in ihre Wirkungssphäre treten, die ihr entgegengesetzte gleichfalls aus ihrer Hülle hervor, so daß sich beede auf ihre Spitze treibend als Centra in einander gehen, was eben der Begriff des Blitzes aussagt, dessen Eintritt das sich Treffen beeder Potenzen in ihrer Unverhülltheit anzeigt.

lastiker sagten) geht, womit selbes die Verselbstigung eines Geistes erlangt; wie wir dieses schon am Krankheitsgeist gewahren, welcher es indeß so wenig zur Leibwerdung bringt als der nicht-zeitlich böse Geist *), welche beede nicht darum wesenlos (unstandhaft, unbegründet, unbeleibt und unbleibend oder umgehend) sind, weil sie wollen, sondern weil sie müssen oder nicht anders können. Wie denn alle Raub- und Mordgier des letztern doch nur dahin geht, um durch Accaparirung fremden Wesens seinen eignen Wesensmangel zu decken und seines Horror vacui los zu werden. Weswegen Mephistopheles (in Göthe's Faust) lügt, indem er sich den simpliciter nur verneinenden Geist, d. h. den nur abläugnenden und nicht auch anlügenden nennt. Ueber diesen Begriff eines entleibtseyenden und darum in der Zeitwelt als entleibend sich kund gebenden, in selber umgehenden Geistes oder vielmehr Ungeistes, als dem Spectrum par excellence habe ich mich letzthin (im 10ten Heft der Blätter aus Prevorst) ausgesprochen, und bemerke hier nachträglich zu dem dort Gesagten, daß der Jude Philo vom Sünder als einem Zauberer sagt, daß er die Natur lügen zu machen strebt. — Was übrigens obige Nachweisung des Widerspruchs des Lebens in dessen Angst betrifft, so ist ohne den Begriff der letztern auch der gegentheilige der Freude des Lebens bis dahin unklar geblieben, welch letzter nämlich die wechselseitig sich fördernde innre und äußere Manifestation des Seyns aussagt: wogegen in der Angst jede der andern sich hemmend entgegensetzt, und

---

*) Eben dieses Unvermögen, zur eignen Leibwerdung es zu bringen, macht, daß beede diese Geister an, ihnen widrige Leiber unfrei gebunden nur bestehen können, als in einer beständigen Comprimirung und Dissolution seyend. Denn ein Geist besteht nur in einer Leiblichkeit oder Element, sey es nun daß dieses sein ihm heimisches oder ein ihm unheimisches ist, daß selbes ihm als Leib dient, oder nicht, daß er das Element hat oder dieses ihn.

welcher Widerspruch eben im Angstfeuer sich lösen soll, weil entgegengesetzte Strebungen sich in ihrer Ineinanderführung selber aufheben müssen, in welcher Aufhebung eben das Geheimniß der Umwandlung des destruktiven Schmerzes und verbrennenden Feuers in Ein gebärendes Feuerbrennen besteht. Es ist nämlich, wie gesagt, die bis zum Angstfeuer (Blitz) sich treibende Angstqual das, was das Skotogene in uns tödtet, weil wir nur in dieses Feuer eingerückt, und in dessen Noth, Gott (den Lichtgrund) in uns einziehen können. Was man Gift und Tod nennt, ist darum an sich nur die negative Seite des Assimilationsprozesses (coquor dum destituor, sagt Bernhard), und man muß in diesem Sinne sagen, daß jedes Leben seinen Zorn, Gift und Tod bei sich hat, wie denn es in der Schrift vom Todesüberwinder heißt, daß Er dem Tode ein Tod, dem Gifte ein Gift geworden ist. Das im Angstfeuer der Entzündlichkeit desselben abgestorbne hat nämlich letztre nicht selber in sich getödtet, sondern was ihm half zu sterben, das hilft ihm auch neu zu leben. Denn bei diesem Durchgang durch den Tod ist der Mensch nicht allein, oder dieser stirbt nicht allein, weil, wenn ihm schon unsichtbar und unempfindlich, der göttliche Seelenführer (Psychopompos) beisteht, und durch den Tod ihn führend gleichsam mit ihm stirbt, um mit ihm aufzustehen und zu leben.

XVI.

Die Anerkennung zweier Grundprincipien der Manifestation (somit auch des Wollens), der Duplicität jener (als innrer und äußrer) entsprechend *), kann allein alle noch bestehende Dunkelheiten in der Lehre von der Freiheit des Willens, somit auch jene über den Urstand und Bestand der Güte und Bosheit des letztern aufhellen. Bedenkt man nämlich, daß dieselben zween Principien als Anfänge (Sollicitationen) des Wollens der intelligenten Kreatur, dieser ab origine eingeboren sind, so wie daß sie mit der Bewegung der letztern zur Selbstmanifestation in ihr als unterschieden hervortreten müssen — weil nach dem Satze: Duobus litigantibus tertius gaudet, die Kreatur nur durch ihr sich entscheiden für die eine oder andre ihre Selbheit affirmirt, — so begreift man, daß diese primitive Willens-Sollicitation des negativen (Natur-) Princips (zur unbedingten Egoität) keineswegs schon an sich böse ist — was die Irrlehre der Manichäer und ihrer neuesten Nachfolger ist, welche ihr Evangelium mit dem „Im Anfang war der Teufel" anheben — und daß dieses gleichsam nur halbe Wollen (velleitas) erst dadurch böse wird, daß selbes, wie bereits Kant bemerkt, als oberste Maxime des Wollens aufgenommen, und das positive Willensprincip ihr untergeordnet wird. Womit also letzteres Princip von der kreatürlichen Manifestation ausgeschlossen (gleichsam in seiner Be-

*) Nur im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß man in der Lehre von der Polarität bereits weiter gekommen wäre, falls man die polarischen Strömungen in der Relation der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit gefaßt und sich hiemit überzeugt hätte, daß es sich im Macrocosmus mit dieser doppelten magnetisch-elektrischen Strömung suo modo auf dieselbe Weise verhält, wie mit dem doppelten Blutströmen im Microcosmus oder Thier.

wegung zur letztern sistirt) wird, und solches bliebe, falls nicht aliunde eine neue Erweckung desselben einträte. Welche Erweckung (und Befreiung) indeß nur für jene Kreatur gilt, welche noch in sich die Möglichkeit des Eingangs eines solchen Befreiers und Erweckers wenigst als Anlage erhalten hat, nicht aber für jene Kreatur, welche selbst eine solche Möglichkeit in sich getilgt haben würde. Die Nahung der befreienden Liebe selbst denkt man sich nämlich in dieser letztern Kreatur nur ihre Erotophobie als Qual bis zum Fluch (Flucht) aufstörend, so wie die Nahrung des Wassers dem dieses bedürftigen Wasserscheuen nur dessen Entsetzen vor jenem aufstört. *) — Soll darum die Frage nach der Aufhörlichkeit oder Nichtaufhörlichkeit einer solchen in der Kreatur einmal aufgekommenen Erotophobie, Photophobie und Theophobie gründlich beantwortet werden, so genügt es nicht, wie ich in meinem Dritten Sendschreiben über den Paulinischen Lehrbegriff zeigte, sich hiebei auf eine unersättliche Rache Gottes oder auch nur auf eine von Gott einmal festgesetzte ewige Strafe zu berufen, sondern man muß hiebei vor allem den Begriff der ewigen Natur im Auge behalten, ohne welchen keine ewige Strafe entsteht und besteht. Wenn man darum schon Gott wie seine Kreation sich ohne entzündete Hölle denkt, so kann man diese doch nicht ohne eine ewige Natur und eben so wenig in letzter einen Rückgang oder Stillstand ihrer Bewegung zur Kreatur denken, weil das Bewegtseyn eines Ewigen selber ewig, wenigst wie die Theologen sagen, a parte post ist. Woraus sich aber ergibt, daß der Begriff und die Behauptung der Unaufhörlichkeit der Höllenqual mit der Behauptung zusammenfällt, „daß mit einem Wie-

---

*) Jede solche Phobie declarirt bekanntlich der Rationalist für weiter nichts als Schwärmerei, ohne darum hierüber vernünftigen Bescheid geben, oder die Menschen von dieser fatalen Schwärmerei los machen zu können, oder wie sie sagen Selbstquälerei.

dererlöschen der Entzündung des negativen Willensprincips in der Kreatur die Bewegung des schöpferischen Willens zur letztern selber in Stillstand gesetzt, die Schöpfung rückgängig gemacht und Gott genöthigt würde, Sein Schöpfungswort zurückzunehmen und eine ganz neue Schöpfung anzufangen." — Indem ich aber hiemit die Frage über die Unaufhörlichkeit der Höllenqual oder des absolut unseligen Seyns der Kreatur auf ihren wahren Standpunkt stelle, glaube ich auch jenen einen Dienst zu erweisen, welche den Decisionen der Concilien hierüber unbedingte Autorität einräumen, weil es doch diese Autorität schlecht schirmen hieße, falls man die Behauptung aufstellte, daß dieselbe Ueberzeugung, welche die Kirchenvorsteher und Lehrer bei jenen Decisionen leitete, kein allgemein jedem Verständigen und diese Ueberzeugung aufrichtig suchenden Mittheilbares wäre.

XVII.

Aus dem was oben von der Solidarität des **descensus** und **ascensus** in ihrer Union gesagt ward, ergibt sich, daß der Innwohner einer höhern (relativ innern) Region nicht in einer ihm niedrigern (äußern) faßlich sensibel oder sichtbar wird, ohne daß in dieser letztern Region ein bis dahin gleichfalls unoffenbar gebliebnes, aber unter ihr gehaltnes, in selbe erhoben wird; so daß, wo ein freies sich nicht (einhaltend) bindet, oder ein Hohes sich nicht herabläßt, ein subtiles gleichsam sich nicht verdickt (zu Wesen macht) — auch ein Gebundenes nicht frei, ein unteres, im Grunde gehaltnes nicht erhoben, ein Verdicktes nicht subtil, ein Wesen nicht vergeistiget werden kann; weswegen es heißt: **amor descendendo elevat**, und was die Physiologen schon in der Alimentation des nichtorganischen und organischen

Feuers hätten sehen können, in so fern nämlich das dieses anfachende, befreiende Princip sich ihm faßlich machen muß, oder zur Handhabe, um sich an ihm zu erheben. Wobei nur das sich selber Erheben mit dem Erhoben werden weder vermengt, noch auch von ihm getrennt werden soll, weil die Vertiefung (Tief- oder Demuth) gegen den wahrhaft Erhebenden, die Niederhaltung des gegen letztern sich erhebenden aussagt. Das Dienen bedingt hier eben so das Herrschen, als das Glauben das Schauen als evidentes Wissen bedingt. *) — Besonders leuchtet aber die Richtigkeit dieses Begriffs der Simultaneität des Begründetwerdens und des Entgründens in dem Gesetz der Begründung und Entgründung des ethischen oder religiösen Lebens der Kreatur ein, worüber indeß sowohl die Gegner als die Vertheidiger der Religionsdoctrin schier in gleichem Mißverständniß sich befangen zeigen. Erstere ignoriren nämlich ganz, daß ein unter seine native Region niedergehaltnes, unfrei bestimmtes Leben nur durch sich Oeffnen jener höhern Region (oder einem Missus aus ihr) ihre verlorne höhere Begründung wieder zu gewinnen vermag. Wozu aber die Anerkennung (Erkenntlichkeit) des Gebers in der befreienden Gabe, somit die freie Vertiefung von Seite des Empfängers nöthig, weil jedes freie Empfangen (Annehmen) ein sich frei dem Geber Subjiciren oder sich ihm Verpflichten und Verbinden ist, was auch das Wort: Glauben als Geloben und Verloben sagt. Von welchem Anerkennen des Gebers in der Gabe, womit jener in dieser sich offenbart, diese rohen Irrationalisten nichts wissen und wissen wollen; ja mit ihrem:

---

*) Das evidente Wissen ist das centrale Schauen, mittelst welchem das peripherische Schauen begriffen wird. Ich gewinne aber nur im Gegenblick (Schein) eines solchen centralen Schauens das Vermögen dieses Begriffs, oder nur mich gewußt wissend weiß ich mich und Andres. Wie schon Plato sagt, daß das Auge nur in ein Auge blickend sieht. —

non orem, non accipiam, non credam, non serviam! jeder Sollicitation zu einer solchen Erkenntlichkeit sich, wie die gegen die Stimme des Beschwörers sich taub machende Otter verschließen und verstocken. Habeant sibi! — Aber auch den Vertheidigern der Religionsdoctrin kann diese Vertheidigung nur mißlingen, falls sie des richtigen Begriffs der Gründung überhaupt ermangelnd, das, was in und durch selbe im Grund oder vielmehr unter ihn gehalten, von dem aus diesem aufgehenden Willen der Kreatur somit ausgeschieden und abgehalten werden und bleiben soll (als Mysterium semper tegendum), nicht von dem unterscheiden was eben hiemit im Grund frei wird, und erhoben. (1) Weswegen mehrere dieser Religionslehrer (mit Molinos) die Nichteigenwilligkeit der Kreatur mit ihrer absoluten Willenlosigkeit (Willensfaulheit, welche der Forschensfaulheit entspricht), hiemit aber Gottes Willen mit jenem der Kreatur eben so irrig vermengen, als ihre Gegner beede trennen. So wie aber die wollende, intelligente Kreatur entsteht, steht sie, wie wir vernahmen, im Licht Gottes, und erkennt in diesem ihr von Gott unterschiednes und immiscibles Daseyn als eine Gabe Gottes, welches (folglich ihr Wollen) nicht ihr unbedingt eigen, sondern Gott hörig ist. Mit welcher Erkenntniß ihr aber sofort das Vermögen und der Beistand gegeben wird, diese ihre Pflichtigkeit (Hörigkeit) effectiv zu machen (lehn zu nehmen), und hiemit erst als Gottes Bild und Organ sich zu confirmiren (gebären), was sie bis dahin nur in potentia war, wie es denn in der Genesis heißt, daß Gott den Menschen zu Seinem (Gottes) ungeschaffnen Bild schuf. — Nicht also ist das Selberwollen der Kreatur ihre Sünde (so wenig als ihr Selberseyn ihre, oder wie mehrere Naturphilosophen meinten, Gottes Sünde ist), vielmehr ist ihr Nichtwollen dessen was Gott will, und ihr Wollen dessen was Gott nicht will, als ihre Sünde zu erkennen. Das Verbot ihrer unwahrhaften Verselbstigung ist sohin das Gebot ihrer wahrhaften Verselbstigung, und

die primitive Sünde ist darum nur als Omissionssünde (der Nichteingabe ihres Wollens in das Göttliche) zu begreifen, woraus sich auch ergibt, daß und wie die Kreatur zwar den guten Willensgeist voraussetzt, wogegen der böse Willengeist die Kreatur voraussetzt. — Aus dem früher über den Willen, falls selber als Geist aus dem Grund ausgeht, Gesagten erhellt übrigens, falls man diesen Begriff nicht immanent, sondern in dessen Anwendung auf den Verkehr mehrerer z. B. zweier distincten Wesen nimmt, daß ein solcher Ausgang die Conjunction eines Willens mit einem Gegenwillen aussagt, welche beede sich in dieser ihrer Verbindung ergänzen, gleich viel ob diese Ergänzungsbedürftigkeit beiden Wesen zukömmt, oder nur dem Einen, so daß das andre Wesen sich frei in diese Ergänzungsbedürftigkeit setzt. Wenn nämlich schon die Kreatur sich nicht in dem Sinn mit dem Schöpfer vereint, als ob letzter sich mit ihr ergänzte, und wenn schon die Behauptung des Origenes falsch ist, daß Gottes Seyn nicht ohne das des Geschöpfs denkbar sey, — so kann doch die schaffende Liebe frei in einen solidairen Bund mit dem Geschöpf eingehen, was, wie gesagt, die Theologen die aeternitas a parte post nennen, und was sich ja durch die Erlösung erweiset, indem zwar der Mensch ein solcher ohne Gott, Gott aber nicht ohne den Menschen Gott seyn wollte. Es gilt aber für jede solidaire Union (Bund in der altdeutschen Sprache: Ehe) der Satz, daß von zween oder mehrern sich verbündenden jedes nur in der Verbindung ein Ganzes (Persönliches) ist oder wird *), wie man denn sagen muß, daß zween sich Liebende

---

*) Dieselbe Persönlichkeit, welche nach unten in singulari besteht, besteht darum nach oben nur in plurali. — Weswegen denn auch in der höchsten Einheit die Persönlichkeit nicht in singulari denkbar ist. — Je mehr darum ein Organism Eins ist, um so marquirter und unterschiedner ist seine Gliedrung und die vita propria der Glieder.

nicht sich in einander verlieren, sondern jeder sich im andern erst gefunden hat. — Und weil man diese wechselseitige Ergänzung durch und in der Einung nicht verstand, verstand man auch das Dogma nicht: **Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Deus, non tres Dii.** —

1) „Also ist auch, sagt J. Böhm, von den Dingen zu denken, welche aus dem ewigen, unanfänglichen Grunde herrühren, daß ein jedes, was aus solchem ist, ein Ding in seiner Selbheit sey, und ein eigner Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag; er führe sich denn selber in eine dem Grunde, daraus er entstanden ist, nicht entsprechende Fassung oder Grund ein, so ists eine Trennung vom Ganzen und eine Phantasei. Als uns vom gefallnen Teufel und des Menschen Seele zu denken ist, daß sich die Kreatur als partieller Wille hat vom ganzen Willen abgebrochen *), und in eine Eigenheit andrer Fassung, der göttlichen ewigen Gebärung oder Manifestation zuwider (nicht mit letzter concentrisch) einführte." Da übrigens der Vertheidiger der Herbartschen Philosopheme (Prof. Hartenstein) in seiner kürzlich erschienenen Schrift (über die Darstellungen derselben) bereits in J. Böhms Behauptung (der Vermittlung der Effectivität aller Causalität durch ihre Immanenz im Grund) nichts als Schwärmerei zu sehen meinte, und selbst Hegeln den Vorwurf macht, daß er sich von dieser Schwärmerei inficiren ließ — so würde er in obiger Behauptung des **Philosophus Teutonicus** ohne Zweifel nur einen neuen Beweis von dessen Schwärmerei erblicken, und von der Nothwendigkeit sich seine rationalistische Wasserklarheit von derlei Begriffen nicht trüben zu lassen.

*) Diese Abbrechung vom Ganzen haben bekanntlich die Naturphilosophen mit dem Urstand der Kreatur als identisch genommen, da doch jene letztern voraussetzt.

XVIII.

Nach der bisher gegebenen ausführlichen Exposition des Begriffs der Ursache und des Grundes und somit jenes der Manifestation des Seyns, werde ich mich um so kürzer in der Exposition und Revision einiger andrer Begriffe fassen können, welche mit jenem Centralbegriff zusammenhangen, und nicht minder einer Revision bedürftig sind. Was also vorerst die dermalige Vorstellung des Subjects und Objects betrifft, so begreift man in unsern Subjectivitäts-Philosophemen das Subject nicht als die Mitte der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit des Seyns, und gibt also für jenes keine andre Objectivität zu, als die äußerlich sich ihm kund gebende, wenn schon freilich das bloße Wahrnehmen eines von mir Unterschiednen noch kein Erkennen und Begreifen desselben ist, welch letzteres die Wahrnehmung im innern und äußern Sinn *) zugleich voraussetzt. Von diesem Gesichtspunkt aus deklarirt denn unsre Subjectivitätsphilosophie alles nur innerlich Wahrgenommene für nichts Objektives oder, wie sie sagt, für nichts Reales, obschon sie aus demselben Grunde alles nur äußerlich sich wahrnehmbar machende nicht minder für ein Nichtreales deklariren müßte, falls man nämlich nur das real nennt, was man begreift, jenes aber unreal, von dem man sich ergriffen oder begriffen findet. Und so begreift denn diese Subjectivitäts-Philosophie z. B. das ethische Willensgesetz als absolut autonomisch d. h. als ein dem Menschen nicht aufgegebnes sondern als ein sich selbst gegebnes und gemachtes Gesetz, wenn schon diese Vorstellung eines in diesem Sinne sich selber Verpflichtens eine nicht minder absurde ist, als die des sich selber Umarmens.

*) Das Subject begreift sich nämlich selber nicht blos mittelst seines innern Sinns, sondern nur als innerlich und äußerlich seyendes zugleich.

Zu diesem ihrem sich selber gemachten Gesetz muß nun diese Subjectivitäts-Philosophie sich nothwendig auch ihren Gesetzgeber (Gott) selber machen *), weil sie nicht einsieht, daß alles, was meinen Willen afficirt oder zu bestimmen strebt, selber nur ein von mir als wollenden distinktes Wollen seyn kann, welches sich im Willensgesetz zwar nur als meinen Willen durchwohnende Macht kund gibt, und in diesem Sinne als mir äußerlich seyend, welches Wollen aber auch meinem Wollen innwohnen kann, in welcher Innwohnung es sich nicht als Gesetz kund gibt, obschon nicht minder als ein von meinem Wollen distinktes Wollen, wie denn hier dasselbe was von der Luft gilt, daß diese nur auf luftleere Körper als Gesetz drückt, lufterfüllte Körper aber, denen sie innwohnt, trägt und befreit, und auch Paulus sagt, daß der Mensch nicht mehr unterm Gesetz sey, wenn der Gesetzgeber als begeistendes Princip in ihn eingegangen ist, und ihm innwohnt. **) Bei welcher Gelegenheit ich nicht umhin kann, auf eine in der Lehre vom Willen noch bestehende bedeutende Lücke aufmerksam zu machen, welche in der Nichtunterscheidung der mittelbaren und unmittelbaren Einwirkung eines Wollenden in einen andern Willen besteht. Mittelbar nenne ich nämlich eine solche Sollicitation dann, wenn selbe durch eine Sensation oder Cognition, wie man sagt, motivirt wird, unmittelbar aber, wenn selbe ohne solche geschieht. So wie z. B. die Ganglieennerven sowohl mittelbar, durch Sensationen (Berührung) als unmittelbar ohne die Berührung der Sensitivnerven (durch Rührung) afficirbar sind. Aber selbst bei der unmittelbaren Affection und Sollicitation des Willens zu seiner Susception in einen andern Willen (denn ein Wille kann einen andern nur von innen

*) Die Vorstellung eines unpersönlichen Gesetzes ist eben so schlecht als die einer ungesetzlichen Persönlichkeit.

**) Als diese Innwohnung sollicitirend heißt der Wille noch Trieb, nicht mehr aber, falls die Innwohnung geschehen ist.

aus bestimmen, sey es diesem innwohnend oder ihn blos durchwohnend), ist es doch immer nur ein Wille oder Wollender, von welchem die attractive Lust ausgeht, als das eigentliche Motiv, weil nur der Wille die Causalität, diese überall nur der Wille ist. Man kann darum dem ethischen Gesetz, diese als Imperativ oder Optativ (1) des Menschen Willensvermögen sollicitirende und influirende Macht nicht zuerkennen, ohne die innre Präsenz desselben als eines Willens in einem Willen, ein Ergriffen- Durchgriffen- und Begriffenseyn des Einen von und durch einen Andern, anzuerkennen, wenn schon dieses Ergriffen- und Begriffenseyn selber kein Erkennbares ist. *) Woraus denn auch die versuchte Widersetzlichkeit gegen ein solches Willensgesetz als versuchte Autonomie (2) verständlich wird, welche z. B. Shakespeare den Cäsar mit den Worten aussprechen läßt: my cause (motive oder mover) is in my will, I will not come. — Ja man muß sagen, daß alle Lust, Rührung oder Affekt des Gemüths doch nur von einem solchen Eingang oder Connubium eines Willens in und mit einem andern kommt, und daß die Kreatur (der Mensch) doch nur ein Wollen wollen oder nichtwollen kann **), wie denn das ethisch-religiöse Gesetz nicht von

---

*) Auf dieser Inexistenz eines Willens in einem andern beruht die Einsicht, daß die eigentliche Lokalität und Dauer des befaßten Willens doch nur der befassende Wille ist. Anima est, videt, sentit, loquitur, agit ubi amat. — Worin denn auch das Wesen aller Extasis besteht. Wie denn z. B. hieraus begreiflich wird, daß der Verzückte in dieselben Raum- und Zeitrelationen eintritt dessen, in den er verzückt ist.

**) Wie ich eigentlich nur ein Sehen sehe, ein Wissen weiß (was das Wort: conscientia als Mitwissen sagt), d. h. ich sehe nur in einem mir primitiv oder vor mir a priori seyenden Sehen, und wenn man sagt, daß das lichterfüllte Auge sieht, so muß man wissen, daß dieses Licht selbst ein sehendes Auge ist (wie man die Sonne das Weltauge nennt), in welches ich mein Auge eingerückt haltend seines

ihm fordert, daß er absolut affektfrei werden oder sich affektlos machen, sondern daß er sich für den ihn in und zu seiner Manifestation befreienden Affekt gegen den ihn bindenden entscheiden soll. In diesem Sinne heißt es aber, daß kein Mensch über sein Vermögen versucht wird, oder daß jeder Verlockung oder Willensneigung zum Bösen eine ihr die Wage haltende zum Guten sich beigesellt, oder daß der Mensch nur damit dem Verführer anheim fällt, daß er sich frei vom Führer abwendet. Weil aber die Subjectivitäts- oder Egoitäts-Philosophie unsrer Zeit dem Innern alle Objectivität ableugnet, so weiß sie auch nichts von der plastisch bildenden und innbildenden Macht eines Willens in einem Andern, und am allerwenigsten weiß sie von der Möglichkeit und Nothwendigkeit des sich innerlich Oeffnens und Offenhaltens des Willens der Kreatur dem nichtkreatürlichen Willen, oder von der Möglichkeit und Nothwendigkeit, ihren partiellen Willen concentrisch im universellen Willen zu halten. Da nun, wie gesagt, diese innere Zuwendung des Willens der Kreatur dem nichtkreatürlichen das Gebet ist, so weiß diese Philosophie nichts vom Gebet, d. h. vom Gebet zu Gott; denn da jede Rührung oder Berührung des Gemüths, welcher der Mensch sich wollend öffnet, das Wesen der Andacht und des Gebets macht, so kann man nicht sagen, daß der nicht zu Gott Betende gar nicht betet, sondern nur daß er seine adoratio zu was anderem als zu Gott wendet, d. i. zu was anderm innerlich spricht.

Sehens theilhaft werde. — Alle Licht- Bewußtseyns- und Wissenstheorien, welche dem hier Gesagten entgegen das Sehen und Wissen in der Kreatur per generationem aequivocam erklären wollen, welche also mit dem Ego und nicht mit Gott anfangen, läugnen Gott, d. h. sie läugnen, daß die Kreatur ihr Wissen und Wollen nur in einem nichtkreatürlichen Wissen und Wollen wahrhaft zu begründen vermag. Was übrigens hier von einem Urwissen und Urwollen gesagt wird, das gilt auch von einem Urthun, denn ich kann als thuend nicht in einem Nichtthuenden sondern nur in einem Thuenden gründen.

1) Die Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß dieses Imperativs zum Optativ, und warum jener diesem vorgeht? liegt freilich tiefer und zwar darin, daß in Folge der Empörung und des Abfalls der Kreatur Gott vorerst nur im feurigen Gesetz, wie Moses sagt, dem Menschen sich offenbaren konnte oder durch den Weltgeist, welchen die Schrift zwar Geist vom Herrn heißt, ihn aber vom heiligen Geist des Herrn selber (im neuen Bunde) unterscheidet; womit auch des Stephanus und Paulus Behauptung zusammenhängt, daß das Gesetz im alten Bunde durch Vermittlung der Engel gegeben ward, so wie hierauf die ganze Theurgie der Cabbala hindeutet.

2) Dieser dem schöpferischen Willen sich widersetzende Eigenwille des Geschöpfs macht den Teufel zum Teufel, so wie der dem Gotteswillen gelaßne Wille des Geschöpfs den Engel zum Engel macht, weswegen Bernhard sagt, daß in der Hölle nichts brennt als der Gott nicht gelaßne Wille. Mit Recht nennt darum der Philos. Teut. diesen eignen Willen den Satan, Drachen oder Geisteswurm in der Kreatur, zu dem diese als Seelen-Willengeist selber wird, wenn schon der Mensch diesen bösen Geist nicht zuerst in sich entzündet hat, sondern eine intelligente Kreatur vor ihm dieses in sich gethan, weswegen der Mensch nicht mehr allein (ohne Assistenz) zu dieser Drachengeburt in sich gelangt, weil dasselbe, was Lucifer als noch unkreatürlich in sich aufzuheben hatte, zum Menschen als bereits kreatürlich geworden tritt. Das hier anscheinende Paradoxon liegt in dem Unbegriff einer secundairen Persönlichkeit. Es kann nämlich in mir als Kreatur eine parasitische Persönlichkeit (Geist) entstehen und bestehen, welche außer mir eben so wenig zu entstehen und bestehen vermag, als ein Eingeweidwurm außer dem Mutterorganism.

XIX.

Außer der im vorigen §. nachgewiesenen Lücke in der Lehre vom Willen, findet sich aber noch eine andre, welche freilich nur eine Folge jener ist, und welche darin besteht, daß Philosophen und Theologen noch immer kein allem Zweifel enthobenes Criterium zu geben vermochten, durch welches jeder Mensch jeden Augenblick Gottes unkreatürlichen Willen in sich sowohl von seinem als dem jedes andern Menschen oder jeder andern Kreatur Willen zu unterscheiden vermag. Zu dem was ich hierüber bereits in der ersten Anmerkung zum Ersten §. sagte, will ich es versuchen mit folgendem die Deckung dieses bedeutenden Deficits wenigst anzubahnen. Ich sage also, daß so wie ein einzeln Bewegliches, welches mit dem Medium (Region), worin es sich befindet, gleichwichtig ist d. h. dessen Massenpunkt mit jenem des Mediums zusammenfällt (ohne sich zu confundiren), von letzterm überall getragen sich frei und leicht in ihm bewegt *) — daß dasselbe von der Haltung und Bewegung einer Kreatur gilt, welche ihren Willen in Gottes Willen als in das universelle Centrum voluntatis divinae (gleichsam in die Stromlinie) setzend, mit Gott so zu sagen überall gleichwichtig, gottfrei und gottleicht, und weil Gott gefällig sich wahrhaft g r a t i ö s bewegt. — Hiemit gelangt man aber zum allein richtigen Begriff des Gewissens als der innern Gewißheit (Sicherheit) im Beschließen, im Thun und Erkennen, so wie von der innern Unsicherheit (Zweifel), falls der Mensch im geringsten diese Gleichwucht ver-

---

*) So wie hingegen das Centrum des Mediums einem solchen beweglichen nicht mehr innwohnt, so wird dieses in ihm schwer. Weswegen die Scholastiker sagten, nil gravitat in proprio loco. Schwere ist nämlich Centrumleere, oder der Widerstand, den das aus seinem wahren Centrum gewichene bei seiner eignen Centrirung inne wird.

liert. Und man gelangt ferner zur Einsicht in den Unverstand jener Doctrinen, welche den Menschen immer von Gottes Willen vorsagen, ohne sie darüber zu verständigen, daß diese Gewißheit oder Festbegründung des Willens einer, selbe doch nie durch Aufgabe ihres Willens in den Willen einer andern, auch noch so hoch gradirten Kreatur gewinnt, und zwar darum nicht, weil es nicht im Vermögen einer Kreatur liegt, den Willen einer andern in sich ganz und ohne daß letztrer ein Rest ihres eignen Willens bliebe, aufzunehmen; so daß also wo immer eine solche völlige Aufgabe geschah, und der Mensch seines eignen Willens vollkommen sich quitt und los findet, er sicher seyn kann, Gottes Willen (mittelbar oder unmittelbar) berührt zu haben, oder daß es Gottes Wille war, in den er seinen versenkte, und eine Kreatur mit einer andern, oder mit allen Kreaturen nicht unmittelbar, sondern nur durch Gott gleichwichtig werden kann. Wie denn Paulus auf dieselbe Weise den Beweis von der Wirklichkeit des auferstandenen Erlösers aus dem wirklichen Erlöst sich finden der Gemeine vom Ankläger ihrer Sünden führt. Dasselbe Criterium für die Unterscheidung der schöpferischen und geschöpflichen Manifestation im Geschöpf liegt denn besonders den Menschen in ihrer Liebe zu einander nah. Da nämlich diese als Einigung die absolute wechselseitige Entselbstigung der Liebenden gegen einander verlangt, so werden die Menschen bald inne, daß auch bei ihrem besten Willen, wie gesagt, diese vollständige Entselbstigung ihnen ex propriis als Kreatur doch nicht gelingt, weil immer ein Rest oder Hinterhalt seiner Egoität dem einen darum zurück bleibt, weil der andre ihm solchen nicht abzunehmen und ihn davon zu befreien vermag. Und nur wenn jeder der Liebenden sich unmittelbar ganz Gott gibt, gibt Gott jedem den andern ganz. Wie darum der einzelne Mensch den andern, wie wir oben vernahmen, nicht anders zu überzeugen vermag, als damit, daß er ihm dazu behülflich ist, daß derselbe Unaussprech-

liche, der in ihm zur Sprache kam, auch im andern zur Sprache kommt — so muß man dasselbe von der Liebe sagen, und von der Nothwendigkeit für jeden der Liebenden, diese Quelle in sich zu öffnen und offen zu halten. Auf demselben Princip beruht auch die richtige Deduction des Begriffs der Autorität, welche unmittelbar nur dem Autor zukommt. Da nun aber dieser (als Schöpfer) im Allerinnersten der Kreatur gegenwärtig ist, da ferner keine andre Kreatur in dieses Innerste eindringen und sich an seine Stelle setzen, wenn schon diese verdecken kann, so hat die Kreatur das Vermögen, sich bei allem in ihr sich Oeffnenden zu orientiren, d. h. zu unterscheiden, ob solches von ihrem innersten Centrum (dem wahren Orient in ihr) kommt oder nicht? Bekanntlich kennt aber unsre Egoitätsphilosophie keinen andern Orient für die Kreatur als ihr Ich, und erklärt jenen nur für einen mathematischen Punkt (punctum imaginarium), welchem außer dem einzelnen Ich kein Bestand und keine Realität zukommt. Weshalb auch das Bestreben der intelligenten Kreatur diese ihre Ichheit gegen jene imaginaire Ichheit (Gott) festzuhalten, oder in Luciferischer Hochfahrt sich zu Gott zu machen — einer solchen Philosophie nicht nur leicht begreiflich, sondern plausibel dünken muß.

XX.

Dieser irrige Begriff des Subjects hält auch die Psychologen noch auf mancherlei Weise befangen. Wenn nämlich schon die Normalität (Integrität oder Vollheit) des Daseyns verlangt, daß die dem Subject von innen und die ihm im Aeußern sich kund gebende Afficirung oder Bestimmung sich nicht blos nicht widersprechen, und einander gleichgültig sind, sondern daß beede einander sich ergänzend ent-

sprechen — so kommt es doch im Zeitleben nimmer zu einem solchen innestehenden Accord, und oft genug erscheinen beede (das innerlich und äußerlich Präsente) nicht blos wie solches seyn muß von einander unterschieden, sondern sich widerstreitend und bekämpfend, jede gleichsam einen andern Herrn und Gott verkündend und so auch vom Menschen einen andern Gottesdienst fordernd. Und grade dieser vom zeitlichen Bewußtseyn untrennbare Schein (Amphibolie *) oder Antinomie), auf welchem als faktisch bestehenden der Manichäism unter all seinen Formen fußt **), und in dessen Fortbestand (z. B. als Differenz der Seele und des Leibs) Hegel sogar die Bedingung des Bestands der Ichheit oder Persönlichkeit setzt — gerade dieser Schein zweier in derselben Welt unabhängig für sich bestehenden Götter, sage ich, bringt den Menschen oft genug zu jener zweifelnden und verzweifelnden Grübelei oder falschen Speculation, durch welche er sich und andern (theoretisch) die Realität des einen Pols dieser Differenz nur durch simple Wegläugnung des andern begreiflich zu machen sucht. Ein solcher Mensch wird hiemit entweder zum träumenden Idealisten, welcher z. B. das Aeußre als solches schlecht hält, und dessen Schlechtigkeit nicht in dessen Beherrscht- und gleichsam Besessenseyn von einem schlechten Innern erkennt — oder er wird zum

*) Ich sage: Schein, nicht Erscheinung in Kants Sinne, weil in der That die Korrespondenz und Vermittlung eines unsichtbaren und auch unfühlbaren Geschehens und Bestehens mit dem sichtbaren nie aufhört, und folglich nie wieder anzufangen braucht. Wenn schon im Zeitleben dem Menschen theils zur Strafe, theils zum Besten nur selten die Augenbinde über diesen Nexus gelüftet wird, welchen die Theologen nicht eigentlich Vorsicht nennen, weil sie hiebei Gott als selben zeitlich sehend vorstellen.

**) Dieser alten und neuen Manichäer Evangelium heißt: „Im Anfang war der Teufel" — was freilich für den Anfang der materiellen Welt gilt, wie denn die Schrift selber vom Lügner und Mörder von Anfang spricht.

schlechten Realisten und Rationalisten, indem er das Reale nur im Aeußern sucht, und alles sich ihm innerlich kund gebende, letzterm nicht entsprechende, für eitle Selbstbespiegelung und Bauchrednerei hält. Wobei er denn doch oft genug nicht in Abrede stellen kann, daß eine solche, wie er meint, lediglich selbstgemachte Innbildung, die sich in ihm regt und bewegt wie das Kind im Leibe der Mutter, welche selbes sich eingebildet hat — denn doch in einem untrennbaren Verband mit seinem gesammten äußern Bewußtseyn steht, so daß er das Eine nur zugleich mit dem andern aufgeben müßte. Noch abgesehen davon, daß ein solches präsumirtes Selbstgemächte nicht selten über seinen Macher den Herrn spielt, somit ungereimter Weise hier dem Töpfer von seinem Topf Gefahr droht. — Hieher gehören in unsrer Zeit die immer häufiger und unabweisbarer sich aufdrängenden ekstatisch-magnetisch-spectrischen Vorkommnisse, bei welchen den Rationalisten, so sehr sie auch affectiren selbe für nichts zu achten, doch am mehrsten unheimlich wird, weswegen sie denn — weil man, wie sie sagen, ihnen hiemit ihr Stümpfchen Vernunftlichts vollends ausblasen will — nach Pfaffenart den Arm der Obrigkeit dagegen imploriren, in petto den Wunsch der Herstellung eines rationalistischen Pabstthums tragend. — Wenn aber selbst die unrationellen Thiere sich vor Gespenstern fürchten, so kann man freilich diese Furcht einem Philosophen nicht verargen, dessen ganzes Concept, System oder Systemchen schon durch eine einzige faktisch constatirte Spukgeschichte überm Haufen geworfen würde.

XIX.

Mit dieser Nichtbeachtung eines dem Subject von innen heraus sich kund gebenden Realen haben es nun unsre Physiologen und Psychologen dahin gebracht, alle Inexistenz eines Höhern in einem Niedrigern zu läugnen, folglich den Begriff der Impenetrabilität als absolut zu deuten, so daß ich z. B. (als Gemüth und Geist) selbst gegen das absolute Gemüth und Geist wenigst eben so impenetrabel wäre, als eine Billardskugel gegen eine andre. Weil nämlich diese Philosophi ihr Durchdrungen- Durchschaut- und Begriffenseyn von Gott als dem absoluten Geist nicht begreifen, oder weil sie das absolute Centrum nicht in ihre Peripherie heraus- und herabziehen oder definiren können, so läugnen sie solches, ohne sich einen Scrupel darüber zu machen, daß ja mit einem solchen ihren Begreifen ihr (nicht wechselseitiges) Begriffenseyn von Gott d. h. ihr Kreaturseyn selber aufhörte; und daß folglich ein solcher Versuch oder Attentat, sich gegen Gott impenetrabel zu machen, nichts geringeres hieße, als Gott unter sich, d. h. unter ihren Begriff zu bringen. Welcher Versuch, wie man sagt, bereits einer Intelligenz vor dem Menschen schlecht bekam. Ich habe gegen diesen alle rationelle Physiologie und Psychologie unmöglich machenden Unbegriff einer absoluten Impenetrabilität wiederholt gezeigt, daß in jeder Region das dessen Bewohnern (als Inngebornen) impenetrable, somit unbegreifliche (denn alles Begreifen setzt das Durchdringen voraus), nur das alles in dieser Region durchdringende ist; woraus folgt, daß der alle Regionen und Wesen absolut durchdringende und durchwohnende Geist als solcher, der allem was von Ihm, somit nach Ihm kommt, absolut uneindringbare und unerforschliche ist. Denn der Durchdrungne und Begriffne weiß wohl seinen Begreifer (welches Wissen seines Gewußtseyns sein Gewissen ist), oder er wird selben inne, ohne

ihn darum zu schauen, geschweige zu begreifen. Da nun aber diese Anerkenntniß des Unbegreiflichen (nicht blos Unbegriffnen) somit wahrhaft Höhern mit jenem der Anerkenntniß des Bewundernswerthen zusammenfällt, welche Bewundrung der religiöse Grundaffect ist, so sieht man leicht die Wichtigkeit dieser unsrer Deduction ein. Ist es nämlich schon richtig, daß der Mensch nur in der freien Bewegung, nicht aber in der Gebundenheit seiner Intelligenz zur Anerkenntniß des Bewundernswerthen gelangt, so ist es nicht minder gewiß, daß die Nichtanerkenntniß desselben, sey es in Folge der Hochfahrt oder Niederträchtigkeit) auch die Liebe unmöglich macht. Wollte man also den Affect der Bewundrung und Liebe etwa durch das schlechte Surrogat einer sich aufspreizenden Selbstbewundrung, oder wie man sagt, durch den Begriff entbehrlich und den Menschen absolut affectlos machen *); so hieße dieses nicht nur alles religiöse Thun und Produciren in der Wurzel tilgen, weil dieses doch nur aus Bewundrung und Liebe hervorgeht, sondern dieses hieße selbst das nachbildende Thun des Dichters und Künstlers nicht minder in der Wurzel vernichten.

Nähmt ihr das Wunder uns, mit ihm die Liebe,
So sagt uns doch, wo Kunst und Dichtung bliebe!

Man müßte dann mit einem Cichoriensurrogat des wahrhaft Bewunderns- und Liebenswerthen d. h. mit einem fingirten oder quasi erlogenen sich begnügen wollen.

---

*) Durch einen bindenden Affect (Leidenschaft) einen andern bindenden vertreiben, ist freilich den Menschen in der Unfreiheit erhalten. Aber ihn von diesen bindenden Affecten nicht durch einen Affect einer höhern (ihm nativen) Region frei machen wollen, heißt die Natur des Menschen nicht kennen und nicht begreifen. Und diese rationanalistische Ascetik ist um nichts besser, als jene religiöse, welche eben so wenig zwischen einer bindenden und freimachenden Lust unterscheidet.

XXII.

Einem solchen in der That begrifflosen Bestreben alles Ineinander als ein bloßes (nur verstecktes) Außer- als Nebeneinander sich begreiflich machen zu wollen, womit alles Ineinanderseyn und Wirken, alle von innen kommende und nach innen gehende Aktion, alles Quellen (Qualität) und Inqualiren, alle Intus-susceptio und ab Intus Productio geläugnet wird — Einer solchen schlechten Auffassung des Begriffs der Impenetrabilität, sage ich, sehen wir denn auch, besonders seit Cartes, die Physiker oder Physiologen unbedingt Folge leisten, indem auch sie die Materie (als in ihren molecules) für absolut impenetrabel erklären, und von keinen andern Kräften, von keiner andern Natur als dieser materiellen wissen, somit auch von keiner andern Sinnlichkeit als dieser letztern, weswegen die Worte hypermateriel und immaterielsinnlich ihnen mit hyperphysisch und hyper- oder übersinnlich völlig gleichbedeutend sind, wie denn selbst noch Kant seine versuchte Doctrin des Metamateriellen für eine Metaphysik (der Natur) ausgab. *) Zu welchen theils mesquinen, theils extravaganten Vorstellungen und Hypothesen die Physiker bei dieser Vereinerleiung des Materiellen (im engern Sinn des Worts) mit dem Natürlichen, ihre Zuflucht zu nehmen sich veranlaßt finden, davon kann man sich z. B. an ihrer Vorstellung von der Porosität der Materie überzeugen, welche sie, wie Hegel

*) Ich habe wiederholt diesen noch unter Theologen und Nichttheologen crassirenden Irrthum (der Vermengung des miraculum naturae mit dem bloßen miraculum materiae) aufgedeckt. Es muß darum die natürliche Magie erst bestimmt, nicht vag und nebulos, erkannt werden, ehe man es wagen kann, selbe von der himmlischen und dämonischen Magie mit Bestimmtheit unterscheiden zu wollen, welche Confusion sich indeß neuerdings wieder geltend machen will.

bereits bemerkte, bald als absolute, bald als relative Porosität fingiren, oder auch an ihren Versuchen alle Intussusception durch eine bloße mechanische Transposition und Aggregatsveränderung zu erklären, weil sie die Materie für absolut impenetrabel und absolut unauflösbar, in ihren molecules weder entstehend, noch vergehend sich vorstellen *), obschon der elementare Feuerprozeß wie der ihm verwandte organische Assimilationsprozeß sie hätte darüber belehren sollen, daß diese Materie in beständiger Fluxion seyend, beständig aus immateriellen Naturen neu entsteht, in diesen besteht, und in selbe wieder vergeht (evanescit), und daß, weil dieses Vergehen und Entstehen sich immer ausgleicht, nur der Schein einer Permanenz derselben materiellen Substanz entsteht (als **Substantia Phaenomenon**). (1) Begreift man aber das Entstehen dieser materiellen Substanz als Integrirung, so wie ihre Evanescenz (Dissemination) als Differenzirung, so kann man doch diese Integrirung darum nicht als eine wahrhafte erkennen, weil mit ihr (als mit der materiellen Leibwerdung) eine Desintegrirung oder Suspension der wahrhaften Leibwerdung, wenn schon zugleich eine Aufhaltung der gänzlichen Entleibtheit zusammenfällt, womit das oben über den Unterschied des wahrhaften Leibs, des nichtwahrhaften oder Scheinleibs und des Unleibs (entsprechend dem Ungeist und der Unseele) Gesagte in Verbindung zu bringen und die Einsicht in die Nichtintegrirtheit einer höhern Substantialität festzuhalten ist, welche der Integrirung der materiellen Substanz zum Grunde liegt, somit dieser ihren Urstand und Bestand so wie ihr

*) Diese Moleculisten, welche das ganze Thun der lebendigen Natur auf die schlechte Taglöhnerarbeit herunterbringen, aus denselben Bausteinchen immer wieder neue Bauten aufzuführen, um sie wieder niederzureißen — erinnern an jenen Hausverkäufer (bei Moliere) welcher von seinem Hause einen Ziegelstein als Echantillon desselben herumzeigte.

Vergehen erklärt. Wogegen nach der entgegengesetzten Annahme die Differenz und Desintegrität der Seele und des irdischen (materiellen) Leibes als die Bedingung der Persönlichkeit und Bestimmtheit jener, als Geistes statuirt wird.

1) Wenn man die ins Feuer geführte Materie nicht radical aufgelöset (als Materie somit aufgehoben oder desintegrirt), sondern blos in ihrer Aggregation verändert sich vorstellt, so versteht man den Feuerprozeß nicht, und hat keine Ahndung davon, daß in ihm die Thüre der immateriellen Region (hinein und heraus) sich öffnet. Hat man aber diese Einsicht in den Feuerprozeß (sowohl in den niedrigern als höhern Regionen) gewonnen, so versteht man auch die in meiner Theorie der Opfer aufgestellte, paradox lautende Behauptung, „daß jedem Lebendigen die Befreiung seines Befreiers aufgegeben ist" — indem letzter mir sich nicht faßlich oder von mir aufnehmbar machen oder geben kann, als durch seine Verhüllung. Das Lebensfeuer (als Hunger) kann man also sagen, durchforscht diese in selbes aufgenommene Speise, um das in ihm verhüllte befreiende Element sich zu enthüllen, damit selbes sich mit dem in der Wurzel des Feuers gebunden gehaltnen (excentrirten und disseminirten) verbindend und vermählend jene neue Substanz zu Stand bringe, welcher das Feuer nun dient. In welchem Sinne es heißt, daß nur das in mir Feuer fängt und wurzelt, was ich zu oder ins Herzfeuer nehme, und durch Tilgung der Hülle mir aneigne (intus-suscipire) — ihm hiemit die Tiefe in mir öffnend, in welcher Lazarus dem Ruf: Stehe auf! entgegen harrend noch begraben liegt. — Hierauf beruht auch das Verständniß der Identität des Forschens (**Interrogare** eines Höhern ist **rogare**) mit dem Alimentiren und sich Substanziren. Weil das wahrhafte Forschen und Bitten ein Thun und Ringen ist, wie dieses jenes und kein müßiges **Opus operatum.** So we-

nig ich darum der Erfinder und Macher meiner Speise (als Gabe) bin, so wenig bin ich der Macher meines Hungers nach ihr; woraus man einsieht, daß es mit der Alimentation (in jeder Region des Lebens) mehr auf sich hat, als die Physiologen mit ihrer blos subjectiv und egoistisch gefaßten Assimilationskraft meinen; wenn schon der Patholog mit Recht die Krankheit als Abfall von oder aus der normalen Sucht (Hunger) und Heimfall an eine abnorme Süchtigkeit erklärt; so wie der Moralist die Kreatursüchtigkeit (sey sie Selbstsucht oder Sucht nach andrer Kreatur) als Abfall oder Heraustritt aus der göttlichen Sucht begreift oder begreifen soll. Da nämlich der Wille des Vaters nur dahin geht, seinen Sohn zu gebären, um durch und in Ihm sich vollständig zu manifestiren, somit unmittelbar nur den Sohn sucht *), so kann die Kreatur, falls sie ihre Sucht dieser Sucht ihres Vaters entzieht, auch nicht der Geburt des Sohns theilhaft werden, somit nur unversöhnt bleiben oder nicht zu ihrer vollen Manifestation gelangen, obschon sie des Imperativs zu selber als Stachels nicht los werden kann. —

XXIII.

Was den Begriff der Form und Materie betrifft, so habe ich bereits oben (**III.**) den Satz aufgestellt, daß letztre nur durch ihre Formation ist; was aber auch für die Form gilt, und man also von der Form und Materie nicht als von zween bereits fertigen Dingen sprechen kann, von denen nur Eines zum andern hinzukömmt, wie der flüssige

*) Der Vater, sagt Meister Eckart, jaget und treibet überall in der Kreatur darnach, daß Er Seinen Sohn nachbildlich in ihr gebäre.

Inhalt zum Geschirr. (1) Diese primitive Simultaneität der Form und Materie ist also keineswegs als eine äußerliche Relation beeder zu fassen, wie dieses noch Kant bei seiner Raum und Zeittheorie that — und diese Simultaneität gilt sowohl für das potentiale Seyn beeder, als für ihr aktuelles Seyn, welchen Unterschied man auch sonst mit den Worten des ideellen und reellen Seyns (des Vermögens und der That) bezeichnet, hiebei aber meist in die abstrakte Einseitigkeit der Nominalisten und Realisten fällt, diese Aktuelheit oder Wirklichkeit entweder blos der Form oder blos dem Stoff zuzuschreiben. Wogegen schon die Oryktographen die Primitivheit oder Nichtprimitivheit einer Form darin setzen, daß nur jene Form primitiv sey, welche mit ihrem Wesen nur zugleich entstanden sich zeigt, was denn auch von der Primitivheit der Materie (als Qualität) gilt. Wenn aber schon Form und Materie sich einander voraussetzen, so muß man doch weder die Form mit dem Formenden vereinerleien, noch die durch bloße Durchwohnung des formenden Princips entstehende und bestehende Formation mit jener vermengen, wobei jenes dem Formirten innwohnt — noch endlich den Begriff der Unform (in Folge der Differenz der oder des formirenden Princips) *) mit jenem der Nichtform vermengen, oder die Ueberwältigung eines formenden Princips durch ein andres nicht sofort für eine Tilgung des erstern nehmen. Wie z. B. eine Masse eines tropfbar flüssigen von der Schwere überwältigt ihre eigne Bildungskraft (Cohäsion) nicht in größern, sondern nur in kleinen Massen (Tropfen) geltend machen kann, oder wie ein expansibles flüssiges seine Expansion nicht in kleinern, sondern nur in größern Massen zur Effectivität bringt; beedes dem Satze gemäß: divide et impera. — Uebrigens gebührt Hegeln das Verdienst, daß selber der dualistischen

*) Unter den Worten: Chaos und Hyle verstanden die Griechen eben sowohl die Dissemination als die Differenz der Unform.

Auffassung der Form und Materie die Triplicität (des Einen, besondern oder sondernden, und Einzelnen) entgegen stellte, womit denn die vermittelnde Funktion des Formators ausgesprochen ist, als das Einzelne unter das Eine subsumirend, und die Vielheit sowohl in die Einheit als diese in jene setzend. In welchem Sinne auch allein der Satz gilt: **Forma dat esse rei.**

1) So z. B. erklärt B. Constant in seiner Schrift über Religion das religiöse Gefühl als ein von der Form (welche ihm das Intelligible oder das Dogma ist) völlig unabhängiges und gegen letztre eben so gleichgültiges als der Inhalt gegen sein Geschirr ist. — Aber dieselbe Weisheit haben sich viele Theologen besonders seit Kant in Deutschland gemerkt, nur daß die Einen den Accent auf das nichtwissende blinde Gefühl, die andern auf einen blinden Autoritätsglauben legen, beede aber darin einstimmig sind, daß der Mensch (in religiösen Dingen) nichts gewisses weiß und zu wissen braucht, somit auch für sich kein Gewissen zu haben braucht, sondern gegen ein billiges Honorar einen andern Menschen für sich Wissen und Gewissen haben oder seyn lassen kann und soll. Bei welchem argumentum ab ignorantia man aber doch wieder nicht gewiß weiß, daß man wirklich nichts wissen kann, und eben so wenig weiß, wozu denn solche Nichtwissenslehrer in der Welt nützen sollen.

XXIV.

Unser aufgestellte Begriff des Substanzirt- oder Bleibendwerdens (beleibt werdens) des Einzelnen sowohl mit anderm Einzelnen als mit dem Einen (Centrum) derselben Region, fällt, man mag selbes als Inhärenz oder Cohärenz fassen — dieser Begriff, sage ich, fällt mit jenem der Haltung (ἕξις) bei den Griechen zusammen, und zwar wie Schubert bemerkt, als πνεῦμα συνεκτικον — woraus denn die Priorität und Superiorität des beleibenden und einverleibenden Akts sich ergibt, oder daß das einverleibende Princip nur von innen wirkend gefaßt werden, somit jedem (intrahirten oder attrahirten) als ein über ihm seyendes oder als πνεῦμα; womit aber noch keineswegs der wichtige Unterschied des bloßen Durchwohntseyns von diesem Fiat von dem Inngewohntseyn desselben ausgesprochen ist. Newton, diese immaterielle Einverleibtheit aller Gestirne erkennend, hielt den großen Gedanken fest: „des sich auf einmal und zugleich Bewegens aller Gestirne" — welcher Gedanke indeß unabhängig von seiner Vermengung der Schwere mit der Attraktion oder des Durchwohnens und des Innwohnens dieses Weltgeistes in den Gestirnen besteht. Wenn nämlich die Uranographen (denn wir haben es noch zu keiner Uranognosie oder -Logie gebracht) die Schwere als den Zug des Todten gegen das Todte definiren, so bemerken sie nicht, daß das Todte als solches weder ziehen noch gezogen werden kann, und daß folglich das Schwergewordenseyn in einer Region vielmehr einem innerlich Gewichenseyn dieser Region als Centrum zuzuschreiben ist, welcher Mangel der Innwohnung (Centrumleere) mit dem Heimfall an die bloße Durchwohnung zusammenfällt. In der That sehen wir auch dieses Schwerwerden des Nichtschweren überall mit dem Eintritt eines sich auf die Spitze getrieben habenden Selbstcentrirungsstrebens außer jenem Centrum eintreten, wie denn

nach dem gemeinen Sprüchwort der Fall nur der Hochfahrt folgt. Man hat darum unbeschadet dessen, was die Uranographie als Phänomenologie theils wirklich weiset, theils nur conjecturirt, keinen Grund jene alte Ansicht aufzugeben, welche zwischen gravité morte und der gravité vive (als Attraktion) unterscheidend, die Herrschaft jener nicht über den Erdmond reichen läßt. Womit auch übereinstimmt, daß die Erde einen Grad äußerlicher (tiefer) als das übrige Himmelsgestirn, somit unter diesem steht, und nicht als Stern neben Sternen zu begreifen, wie denn auch das Solarsystem nicht mit dem Astralsystem zu vereinerleien ist. Auch zeigt diese Erde von keinem ruhigen Urstand, sondern vielmehr von einem Entstehen aus einem Weltungewitter, aus welchem (Tohu va bohu) auch die Mosaische Urkunde sie als Finstergeburt vor allem Gestirn entstehen läßt. Und doch hält diese Erde das köstlichste der Schöpfung in sich verborgen und vergraben, weswegen Schubert treffend diese ihrer räumlichen Winzigkeit wegen den Uranographen so verächtliche Erde mit dem Senfkorn im Evangelium vergleicht, welches, obwohl das kleinste unter den Samenkörnern, mit seinem Gewächs doch über den ganzen Himmel sich verbreiten wird.

XXV.

Begreift man, wie solches gewöhnlich geschieht, das in einer Region überall weil Centralpräsente und diese Region als Centrum selber Constituirende nur abstrakt oder so, daß selbes seiner Ubiquität unbeschadet, doch nicht zugleich jedem Einzelnen in seiner Unicität präsent ist — so würde selbes jedem solchen einzeln in dieser Region ein Nichts oder Nichtreales seyn. Stellt man sich aber diese jedem Ein-

zelnen sich einzeln kund gebende Gegenwart als eine Theilung (Itio in partes) des Allgegenwärtigen vor, so fände eben so wenig eine solche Gegenwart des Gemeinsamen in jedem Einzelnen statt, weil jenes bei solcher seine Ubiquität und Gemeinsamkeit einbüßte, nämlich durch diese seine Zerstücklung aufhörte, ein Gemeinsames, alle Einzelnen in derselben Region unter sich und mit sich Verbindendes zu seyn. — Dieser doppelte Widerspruch verschwindet aber, wenn man erwägt, daß das Centrum in Bezug auf seine Peripherie vermöge seiner Natur gleichsam ein Doppelgänger ist, und daß dasselbe Centrum zugleich in dem einzelnen Peripheriepunkt bestimmt und außer ihm unbestimmt oder frei ist, ja eben mittelst jener Bestimmtheit seine Freiheit affirmirt. Von diesem richtigen Begriff der Simultaneität des in seiner Manifestation Allgemeinen und in ihr sich Vereinzelnden, machte J. Böhm eine lichtgebende Anwendung auf den Begriff der Einverleibung jedes einzelnen Menschen in den universellen Leib Christi, sowohl vor als nach der Auferstehung. Wenn wir nämlich schon noch im Zeitleben der Welteinverleibung an Geist und Gemüth durch die erste Einverleibung in Christi auferstandnen Leib abgestorben und zwar dieser Welt noch leibeigen nicht aber mehr seeleneigen hiemit geworden sind, so erwartet doch jeder in der Auferstehung seinen individuellen Leib als Glied jenes universellen Leibs als Elements und aus ihm. Wenn nun aber freilich diese erste Einverleibung im Menschensohn nur damit geschah, daß die himmlische ungeschaffne (schaffende) Wesenheit sich descendirend mit der im Menschen verblichenen geschaffnen himmlischen Wesenheit verband, so muß man doch nicht meinen, daß in dieser Verbindung jene erstere nicht zugleich auch unkreatürlich blieb, oder diese ihre göttliche Natur mit der geschaffnen confundirt und eingebüßt hätte. So wie das kräftige Sonnenwesen im Pflanzenleib sich mit aufziehend (als dessen solarischer Leib) ihr freies Seyn und Wirken außer diesem Leib nicht aufgibt, und die Pflanzen

speisend (communicirend) sich darum nicht zerreißt, wie Christus sich nicht zerriß, als Er sich im Abendmal seinen Jüngern speisend eingab. Aber schon von den Elementen, als physischen immateriellen Principien der Materie muß ja gesagt werden, daß sie zwar constitutiv in jedes einzelne materielle Gebild eingehen, hiebei aber keiner **Itio in partes** nach der zwar noch allgemein herrschenden crassen Vorstellung (welche diese Elemente nur als materielle Haufwerke faßt) unterliegen, durch welche auch die fortwährende Correspondenz des Elements außer mit dem im Gebilde völlig unbegreiflich seyn würde.

Gedruckt mit Aschendorff'schen Schriften.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baader, Franz <<von>>,

Vorlesungen über speculative Dogmatik

Bd.: 5

Stuttgard [u.a.] 1838

Ph.pr. 50 h-4/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10039751-5